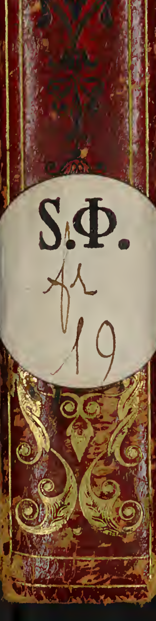

colorchecker CLASSIC
x·rite
mm

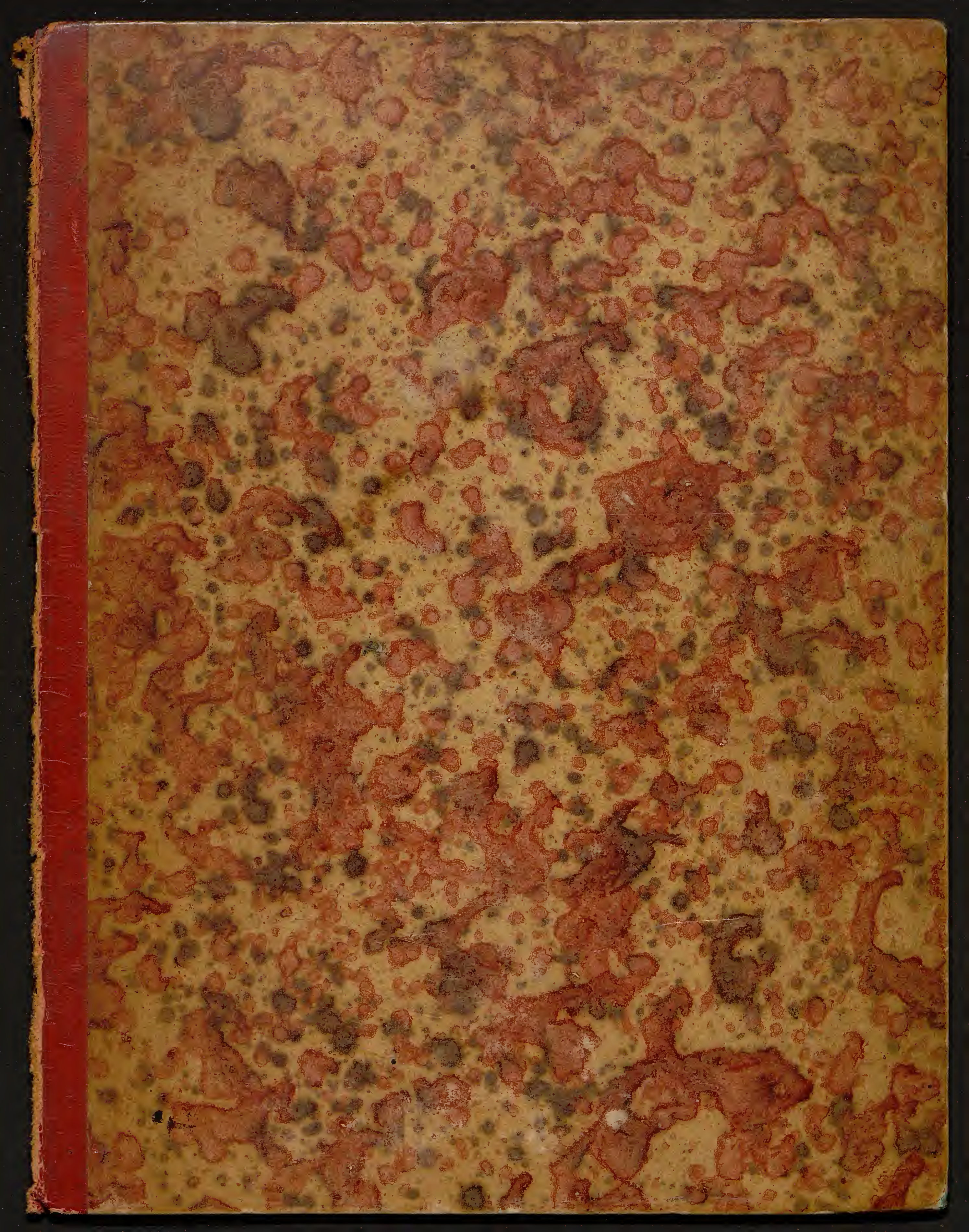
JOUFFROY

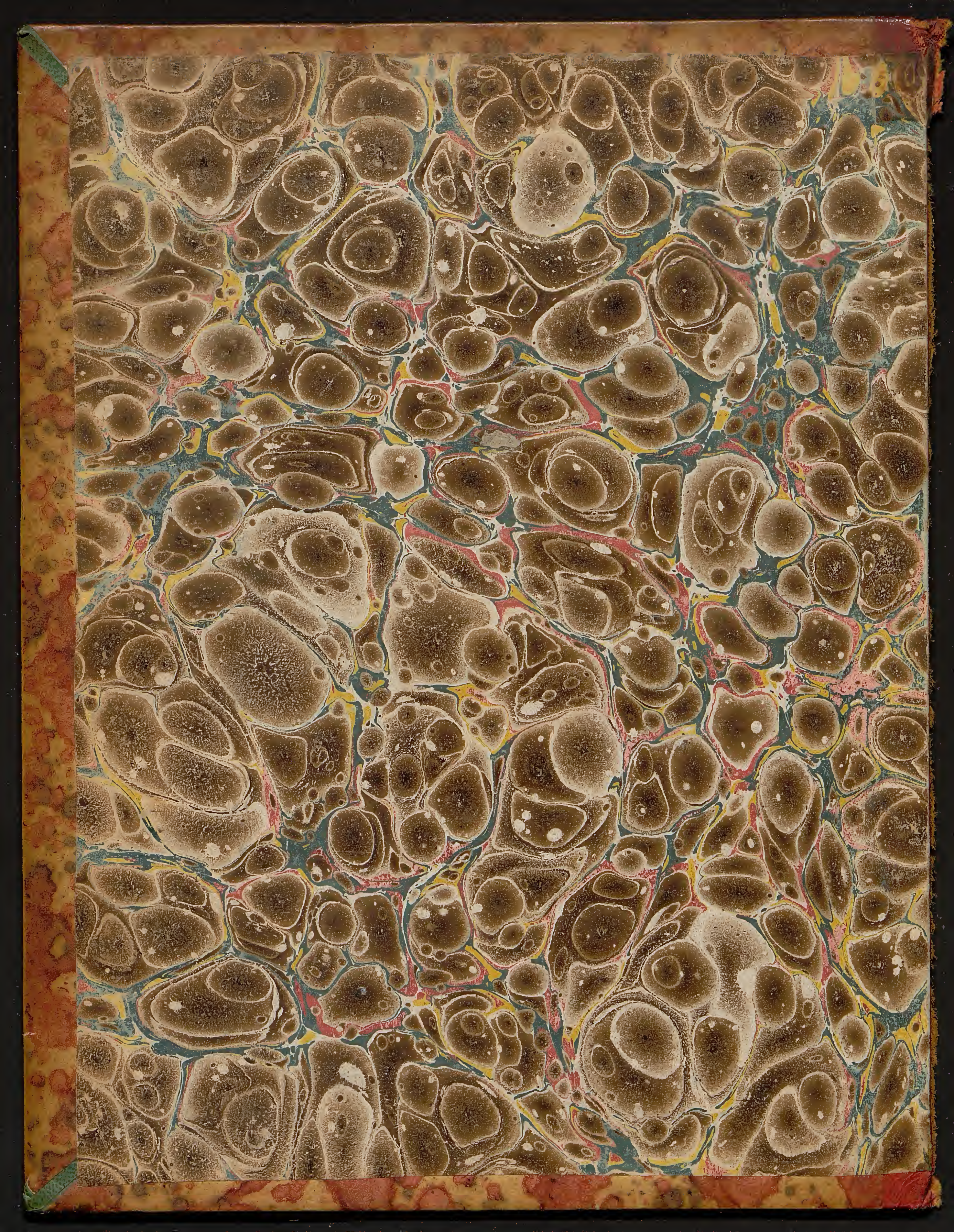
HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE









Benj. Lafaist.

Histoire de la philosophie.

Prolégomènes. Jouffroy (Ecole Normale) 1832-33.

1re Leçon.

Toute science a un objet, et son but est de connaître cet objet. Ce qui distingue une science d'une autre, c'est l'objet dont elle s'occupe. Or, l'esprit humain n'arrive pas immédiatement à la connaissance complète de l'objet d'une science, il n'y arrive que par des efforts successifs, et encore cette connaissance n'est elle jamais complète. Toute science part de l'ignorance de l'objet qui la constitue, et tend à le connaître ; elle s'avance pas à pas avec les siècles, débute par une notion vague et partielle de cet objet, accroît peu à peu ses notions, mais n'arrive jamais au terme ; elle est toujours en chemin.

L'histoire d'une science a pour but de montrer le chemin que cette science a parcouru, de constater les efforts successifs par lesquels l'esprit humain s'est avancé du point de départ de la science au point où elle est arrivée dans le moment actuel.

Pour faire l'histoire d'une science, la 1re condition est de déterminer l'objet de cette science, car autrement il serait impossible de distinguer dans l'histoire générale du développement de l'esprit humain ce qui appartient à cette science de ce qui appartient aux autres sciences et qui par conséquent doivent lui rester étrangères.

L'esprit humain a toujours été placé en face du monde, des objets du monde entier ; un de ses premiers besoins fut de séparer ces objets en parties distinctes, et c'est ainsi que du sein de la science totale se sont émancipées les sciences particulières. Donc pour déterminer dans l'histoire générale du développement de l'esprit humain les faits, découvertes et travaux qui appartiennent à cette science particulière, il faut absolument avoir déterminé l'objet auquel cette science correspond.

Si donc nous voulons faire l'histoire de la pphie, il nous faudra d'abord déterminer l'objet de la pphie.

Je suppose que nous ayons dit avec précision quel est l'objet de la pphie, reste l'histoire de la pphie à faire. Comment procéderons-nous pour faire cette histoire? Il y a des choses qui ressemblent à la pphie et qui ne sont pas de la pphie; il faudra bien évidemment les séparer pour circonscrire dans ses justes bornes l'étude de l'objet qui nous occupe.

Les questions que la pphie traite sont des questions qui pour la plupart se présentent d'elles-mêmes à l'intelligence, parcequ'elles intéressent profondément toute créature intelligente et raisonnable. Il n'y a pas un homme barbare ou civilisé, jeune ou vieux, qui un jour ou l'autre ne se soit demandé pourquoi il est ici bas, et qu'il doit y faire. Tout homme se sent le maître de diriger sa conduite; il sent que cette liberté de détermination entraîne avec elle une certaine responsabilité. Tout homme s'inquiète de la règle qu'il doit imposer à ses actions, de la fin pour laquelle il a été mis au monde et qu'il doit accomplir. C'est là la question morale. Elle a été résolue bien ou mal avant la pphie. Parcequ'un homme s'arrête à certaines idées pour se conduire dans la vie, on ne peut pas dire pour cela qu'il est pphe; ce n'est pas cette réflexion pratique, p. a. d., ces aperçus de la conscience dans un individu qu'on peut appeler science, pphie. Toutefois chacun se fait une solution en soi même sur ces questions que nous avons indiquées et sur d'autres encore; cela apparait d'une manière éclatante dans l'homme avant la venue de la pphie. Or prendre parmi les religions la plus grossière, le fétichisme, la religion des Hindous, celle des Perses, des Chaldéens, toutes donnent une solution à chacun des problèmes que l'homme se pose, et cet ensemble de solutions est ce qu'on appelle religion. Toutefois il semble au bon sens lui même que ce sont des choses contraires.

Quelle différence y a-t-il donc entre la religion et la pphie? Ces différences sont-elles suffisantes pour autoriser leur séparation?

Il est à remarquer que ce qu'il y a de commun entre toutes les religions, c'est que les solutions qu'elles donnent, elles ne les donnent comme l'œuvre des recherches de la raison humaine, mais comme des révélations, des

solutions communiquées par Dieu ou les Dieux.

Il y a cela de commun, au contraire, entre tous les systèmes pphiques qu'ils sont présentés comme le résultat des recherches de la raison humaine.

Ce qu'il y a de commun entre les systèmes pphiques et religieux, c'est que les problèmes qu'ils s'efforcent de résoudre sont absolument les mêmes. La différence fondamentale entre les systèmes religieux et pphiques est donc non pas dans les questions, mais dans la manière dont ils les présentent. Prenez le Christianisme d'une part et le Platonisme de l'autre; les questions sont les mêmes : qu'est ce que l'homme? D'où vient-il, où va-t-il? Le Christianisme dit : je donne telle solution à ce problème, parcequ'elle vient de Dieu; le Platonisme : cette solution me semble vraie et je la démontre.

Doit on dans l'histoire de la pphie compter les solutions données par les systèmes religieux? Il nous semble qu'il vaut mieux ne pas le faire. Remarquons encore que l'humanité en donnant, à toute époque où il y a eu pphie et religion dans le monde, deux noms différents à ces deux espèces de solutions, a consacré entre elles une différence que la raison confirme. Bien qu'on doive tenir compte des systèmes religieux, cad ils ont agi sur les systèmes pphiques soit postérieurs, soit contemporains, néanmoins il ne faut les considérer que comme relatifs. Nous excluons donc les solutions religieuses de l'histoire de la pphie. La pphie pour nous ne sera pas seulement déterminée par l'objet qu'elle se propose, mais par l'espèce d'autorité qui préside à ses recherches, et décide de leur légitimité ou illégitimité. Nous reconnaitrons donc à deux signes une recherche véritablement pphique; il faudra d'abord qu'elle se rapporte à l'objet dont la pphie s'occupe, et que cette recherche ait pour ppe avoué les lumières de la raison.

Cela posé, la circonscription de l'histoire de la pphie est tracée. La Methode à suivre pour cette histoire mérite aussi d'être examinée, bien que le bon sens l'indique.

Que se propose-t-on quand on fait l'histoire d'une science? On se propose de savoir par quelles routes l'esprit humain a passé pour arriver de l'état d'ignorance où il était d'abord à l'état de connaissance où il se trouve. C'est donc l'histoire du développement de l'esprit humain dans une certaine recherche qu'il s'agit de constater. a quoi bon? D'abord c'est une chose aussi curieuse qu'une autre. Mais si l'histoire

n'était considérée que sous ce rapport, si on n'y voyait qu'une série de faits, d'évènements, et rien de plus, l'histoire ne serait guère instructive ; ce qui fait l'intérêt de l'histoire, c'est qu'elle révèle les lois du développement de l'humanité, et qu'en le faisant elle révèle aussi la destinée de l'homme ici-bas. Aussi toutes les histoires tendent également à donner des renseignements sur ce grand objet. L'histoire politique d'après ce point de vue contient de hautes instructions, mais elle est moins significative que l'histoire des sciences. L'histoire politique n'est qu'une traduction grossière des idées qui se sont succédées dans l'esprit humain sur les problèmes qui ont eu et qui ont pour lui le plus vif intérêt ; de sorte que si on avait l'histoire des idées, et celle des effets de ces idées, on pourrait comparer l'une à l'original, au texte, l'autre à une traduction, et les mettre en regard. Jamais une société ne s'organise religieusement, politiquement et moralement d'une manière contradictoire à l'idée que cette société a sur la religion, la politique et la Morale. L'organisation d'une société est toujours la conséquence rigoureuse des croyances de ceux qui la composent. Tout ce qu'il y a de matériel dans notre monde vient de ce qu'il y a de spirituel en nous. Les faits ne sont que la traduction des idées ; les révolutions sociales ne sont que l'expression des changements qui se sont opérés dans les idées des hommes sur l'organisation de cette société. Les faits ne sont que la traduction des idées, qui sont le texte. De ces deux histoires, celle des faits et celle des idées, la seconde est infiniment plus lucide et plus claire puisqu'elle nous donne les causes, et la 1ère les effets seulement.

Cela est vrai surtout pour la pphie car les questions que la pphie cherche à résoudre sont les questions fondamentales qui agitent l'humanité dans l'histoire. Faire l'histoire de la pphie, c'est recueillir les faits qui instruisent le plus complètement et le plus directement sur le développement de l'humanité et sa destinée ici-bas. C'est là ce qui place l'histoire de la pphie au dessus de toutes les histoires possibles ; car les questions dont la pphie s'occupe sont les questions organiques, celles dont la solution exerce la plus grande influence sur la société. Il n'y a qu'une chose qui ait plus influé sur l'humanité, les systèmes religieux, parcequ'ils sont descendus à une plus grande profondeur dans les masses. Il est dans la nature des solutions pphiques, qui se démontrent, de ne pas se faire jour au dessous des classes éclairées ; mais des religions, qui ne se démontrent pas, qui s'imposent,

peuvent s'envelopper de symboles; elles se présentent d'ailleurs revêtues d'une autorité infaillible, celle de Dieu; il n'y a pas alors à discuter, mais à laisser ou à prendre: on conçoit bien maintenant leur influence. Toutefois, si les doctrines pphiques ne descendent pas aussi avant dans les masses, chaque jour elles font de nouveaux progrès, et les conséquences de ces doctrines y descendent du moins par l'action continuelle de la société, et la propagation toujours plus étendue de ces doctrines.

Ainsi, pour faire l'histoire de la pphie, il faut après avoir déterminé son objet, examiner avec un esprit d'impartialité rigoureux les systèmes qui s'en sont occupés, se mettre dans le point de vue de chaque siècle, suivre le développement, la succession des solutions données, voir comment elles se sont modifiées, altérées, complétées tour à tour, et arriver ainsi à travers ces phases jusqu'au point où elles en sont dans le moment actuel.

Une opinion est pphique, 1° quand elle se rapporte à une des questions que la pphie a pour objet de résoudre; 2° quand cette opinion a été mise au monde et professée au nom de la raison humaine. C'est à ce double signe qu'une opinion est pphique, qu'elle appartient à l'histoire de la pphie et que la pphie doit en tenir compte. Une opinion se rapportant à l'objet de la pphie, mais reposant sur une autre autorité que celle de la raison, n'est pas pphique. Ce n'est pas à dire que certaines opinions religieuses ne doivent pas être étudiées; quelques-unes ont eu une grande influence; mais ce n'est qu'en raison de cette influence qu'on doit en tenir compte. On prendrait de même en considération tout événement politique qui aurait eu sur la pphie une action marquée. Nous voyons donc de quelle manière se circonscrit le champ de la pphie. Si nous savions les questions qu'elle embrasse, nous saurions quelles questions l'histoire de la pphie doit embrasser; mais nous nous proposons d'examiner plus tard les questions que la pphie renferme.

Deux mots encore sur l'importance de l'histoire de la pphie.

Il y a en nous différentes espèces de facultés, mais ces facultés ne sont pas de même importance; il y en a qui gouvernent, d'autres qui sont gouvernées, et notre but dépend exclusivement de celles qui gouvernent. J'agis au dehors; cette action est le résultat de ma volonté; elle s'est faite parceque je l'ai voulu; cette faculté de vouloir dépend de la décision,

d'une idée qui a été adoptée et a triomphé en moi. La volonté traduit l'idée; l'action, la volonté. La vie d'un homme pour le spectateur n'est qu'un symbole de sa vie intérieure qui se compose de passions et d'idées. Les passions sont les mêmes parceque la nature ne change pas. Si nous n'étions que passionnés, plus de progrès pour nous. Le castor a toujours le même instinct qu'il avait il y a deux mille ans; l'abeille de même. Des deux éléments qui déterminent nos actes, le castor et l'abeille n'en ont qu'un, l'instinct; mais de plus nous avons l'intelligence. Notre volonté ne se décide jamais qu'en vertu des passions qui sont en nous l'expression, l'effet des penchants; ou qu'en vertu des idées qui sont le produit de l'intelligence; ou, plus souvent encore, en vertu d'une impulsion d'un des penchants de notre nature et d'une idée de notre intelligence. Remarquez que les penchants de notre nature sont aussi invariables que les facultés de notre intelligence. Seulement les impulsions qui partent des penchants de notre nature restent les mêmes, tandisque les idées qui sont le produit de notre intelligence varient; pourquoi? c'est que l'objet de cette faculté de penser est la vérité, que les découvertes se font plus lentement, qu'elles s'accumulent avec les âges; tandisque les passions, propriétés ou pp^es aveugles, poussent toujours en nous le même cri, p.a.d., comme dans l'animal. Maintenant si vous placez la volonté sous l'influence de ces deux pp^es, il est évident que, s'il y a de la mobilité dans la conduite de l'individu, elle ne peut provenir que de l'élément mobile et progressif, ou des idées; de sorte que pour avoir le secret des revolutions qui se manifestent dans les peuples et les individus, il faut les chercher dans les idées ou dans l'élément mobile qui les fait agir.

L'homme se développe extérieurement par des actes visibles, mœurs, institutions, etc.; de plus il a un développement intérieur des idées sur toutes les questions imaginables. Or, le premier développement est produit par le second; de sorte que, si vous avez la solution des questions qu'agite un peuple, l'histoire des solutions qu'il a données à ces questions diverses, vous aurez une histoire bien plus claire que celle des faits qui représentent les idées, ou plutôt elles se compléteront admirablement l'une et l'autre.

Quelle méthode? Il y a parmi les faits historiques un certain nombre de systèmes, d'opinions, qui, portant les deux caractères que nous avons signalés

plus haut, doivent être pris en considération par l'historien de la philosophie. Ces faits se succèdent dans le temps ; l'ordre que nous devons suivre, est celui suivant lequel ces opinions et ces idées se sont succédés en l'ordre chronologique. Mais chacune de ces opinions, comment devons-nous nous y prendre pour l'étudier ? Il est évident que chaque système philosophique doit être étudié en lui-même et dans ses rapports avec les systèmes qui l'ont précédé ou suivi ; autrement, nous n'aurions qu'une description de chacun de ces systèmes, et non l'histoire de leur enchaînement. Il faudra nous attacher à le comprendre, comme il a été compris par celui qui l'a fait, et quand nous en aurons une idée aussi impartiale que possible, nous chercherons en quoi il a avancé la philosophie, augmenté la somme des vérités, ou préparé des vérités postérieures. Cela fait sur chaque système ; nous aurons une histoire réelle, car nous aurons tous les faits et chacun de ces faits, nous les aurons étudiés en eux mêmes, puis dans leurs rapports avec d'autres systèmes ; ces systèmes pourront former différentes phases, divers mouvements philosophiques, que nous jugerons en eux mêmes encore, puis dans leur relation avec des phases plus larges, jusqu'à nos jours, etc.

Prendre garde de teindre les opinions d'un philosophe des couleurs de la sienne, et, par une préoccupation trop vive de nos études actuelles, d'appliquer aux anciens des règles de critique qui ne sont valables qu'à notre époque et dans notre temps.

2e Leçon.

Nous avons déjà dit q.q. chose des difficultés que l'on rencontre pour faire l'histoire de la philosophie ; nous allons traiter encore, mais avec plus d'étendue, ce point important.

A la rigueur, pour bien comprendre le système d'un philosophe sur une question, il faudrait posséder la vérité tout entière sur cette question ; car alors on pourrait apprécier d'une manière complète ce qu'il y a de vrai dans ce système et ce qu'il y a de faux, ce qu'il contient de la solution totale, et ce qu'il ne contient pas. Mais, comme nous ne possédons dans aucune science la vérité entière, il est évident que, si cette condition était de rigueur, l'histoire d'aucune science ne serait possible, car il n'y en a pas une d'achevée, car elles sont toutes en chemin pour arriver à la vérité entière. Cette difficulté est commune à l'histoire de toute science possible,

mais il y en a une autre qui est particulière à la philosophie, à toute science dont le critérium de vérité n'est pas fixé.

Quand on parcourt l'histoire de la philosophie, on s'aperçoit qu'à chaque grande époque on pose les mêmes questions et que la solution de ces questions est l'objet que se propose chaque grand mouvement philosophique. Ainsi l'objet est toujours le même; mais on observe de plus que chaque époque réunit sur chaque question à peu près le même nombre de systèmes, et que les systèmes sont à peu près les mêmes à chaque époque. Ainsi, en prenant, par exemple, la question morale, nous trouvons que dès l'origine de la philosophie il s'est élevé pour résoudre cette question un certain nombre de systèmes, qui se sont reproduits avec plus ou moins de perfectionnement toutes les fois qu'on a posé le même problème. Or, si on recherche ce qui est advenu de ces systèmes, on trouve que tous se sont disputé l'honneur de résoudre la question, avec des avantages parfaitement égaux. Comme il n'y a pas eu de système qui ait triomphé des autres, mais que les esprits se sont partagés, les uns pour celui-ci, les autres pour celui là, la lutte entre les systèmes opposés est encore aujourd'hui aussi indécise qu'elle l'était dès le principe. Dans le mouvement moderne la question morale a été posée comme toute autre question, et des philosophes ont prétendu que le bien pour l'homme c'est le plaisir, tandisque d'autres ont soutenu que le bien est la vertu indépendamment du plaisir. Épicure et les Stoïciens étaient partagés de même dans le monde ancien. Il en est de même pour la question de l'origine des idées, débattue dans l'antiquité et de nos jours sans être encore vidée. On ne peut pas dire qu'une de ces doctrines ait convaincu l'autre de fausseté. Lorsque la vérité est clairement démontrée aux hommes, ils se rangent toujours de son parti.

Ce qui fait qu'en philosophie chacun persiste dans son opinion et prétend avoir seul raison, c'est qu'il n'y a pas de critérium de la vérité, de méthode fixe. Car, s'il y en avait, il y aurait un moyen de discerner d'une manière certaine le vrai d'avec le faux. En effet, en physique on reconnait qu'une conclusion est juste à ce signe qu'on y est parvenu d'après une méthode reconnue infaillible dans cette science. C'est donc parcequ'on connait les moyens d'arriver à la vérité qu'en physique on a des solutions non disputées; si la méthode était douteuse, les résultats seraient douteux. Un physicien annonce, par exemple, une découverte dans l'électricité; si on veut reconnaître la justesse de ses assertions, on répète les mêmes expériences que lui, et, si elles produisent des faits tels que ceux qu'il a décrits, si de ces faits une sévère induction en conclut

naturellement les résultats qu'il a donnés, on déclare que ce qu'il a avancé est certainement vrai, parcequ'en physique le résultat de toute induction légitime basée sur des faits réels est incontestable. Ainsi voilà pourquoi en physique il y a des vérités non disputées; cela vient de ce que la méthode, d'après laquelle cette science procède, est fixe. Donc, si on trouve une science où tout soit disputé, cela indique que sa méthode n'est pas fixe, c.a.d. qu'on ne possède pas de signe infaillible d'après lequel on puisse distinguer le vrai du faux. Or, l'histoire de la ppbie nous montre que dès le ppe on discute sans pouvoir s'entendre; donc la ppbie ne possède pas de criterium de la vérité, donc elle n'a pas de méthode fixe. Mais si la méthode n'est pas arrêtée, s'il n'y a pas de criterium, cela veut dire que nul n'est en état de distinguer le vrai du faux.

On voit dans quel embarras se trouve alors jeté l'historien de la ppbie qui doit non seulement examiner les opinions qui ont été professées dans tel ou tel siècle par tel ou tel individu, mais encore apprécier le pas que chaque nouveau système a fait faire à la science. Ainsi dans toute science dont le criterium n'est pas fixé, l'histoire de cette science est impossible, ou il faut la restreindre à n'être qu'une simple compilation, qu'une énumération et une annotation des faits. C'est ce qui arrive pour la ppbie. Il en est tout autrement pour la physique; par ex. Je considère le commencement de cette science; ce sont des assertions vastes, gigantesques, dont la portée dépasse de beaucoup ce qu'on a pu atteindre et résoudre par l'expérience. Sans doute je ne pourrai pas dire que ces assertions sont vraies ou qu'elles sont fausses, mais j'affirmerai sans crainte de me tromper qu'elles ne sont pas démontrées, et par conséquent hypothétiques, attendu qu'elles n'ont pas été obtenues par la méthode que doit suivre le physicien pour arriver à la vérité. Ainsi en Physique je puis apprécier même jusqu'aux hypothèses. Mais il n'en est pas de même en ppbie; là on ne peut jamais dire qu'une hypothèse est fausse, parcequ'il n'y a pas moyen de la juger, faute de criterium. Ainsi, sous ce rapport, écrire l'histoire de la ppbie est chose fort embarrassante. Dans les sciences dont la méthode est fixe il n'y a pas besoin de savoir la vérité toute entière sur une question pour la juger; car, grâce à cette méthode, on peut facilement distinguer ce qui est vrai de ce qui est faux, ce qui est démontré de ce qui ne l'est pas. Il y a deux manières de distinguer le vrai du faux; la première c'est de

posséder la vérité tout entière sur cette question et de comparer l'objet au critérium. Mais à défaut de ce moyen il y en a un autre; c'est de connaître le signe immanquable auquel on reconnait que telle assertion est conforme ou contraire à la vérité. Il est vrai que je ne puis pas dire toujours que ce que je rejette est certainement faux, mais je puis dire que ce n'est certainement pas démontré. On le voit, à défaut de la connaissance de la verité tout entière, le criterium est un moyen suffisant pour se préserver de l'erreur; mais quand une science n'est pas faite, et n'a point de methode, l'histoire de cette science est inintelligente; ce n'est plus qu'une compilation, sans appréciation de l'état présent de la science par rapport à ceux qui ont précédé.

C'est aussi une question que celle de la methode; il y a des systèmes différents à ce sujet, aussi bien que sur tout le reste. Chaque secte croit posséder le véritable criterium, et juge vraie telle opinion que tel autre jugera erronée. Ainsi, un sensualiste trouvera vrai le système d'Epicure, et faux celui de Zénon; un Kantiste trouvera le contraire.

L'historien impartial, qui veut écrire une histoire de la pphie, se trouve donc fort embarrassé, car il ne peut adopter ni le criterium de telle école ni celui de telle autre; puisqu'elles se disputent toutes, sans qu'aucune puisse prouver qu'elle a raison. Il devra donc se contenter de décrire, d'opposer sans les juger les différents systèmes, ou il faudra qu'il se fasse un système, un criterium, d'après lequel il portera ses jugements. Ce n'est qu'alors qu'il pourra procéder à une histoire réelle de la pphie. Ainsi maintenant celui qui veut écrire l'histoire de la pphie doit avant devenir le plus grand pphe de tous. — S'il y a bien long-temps que la Géometrie est une science, il n'y a que 200 ans que la Physique en est une. Et cela tient aux lois nécessaires de notre nature. Le jour de la pphie n'est pas loin.

3e Leçon. Pour résoudre la question, qu'est ce que le bien pour l'homme, ou quelle est sa destination ici-bas? il faut que je prenne préalablement connaissance de sa nature; ma réponse sera toujours proportionnée à la connaissance que j'aurai de cette nature. Si quelqu'un disait: je vais vous donner une solution de la question morale, il suffirait de connaître la condition sans laquelle la question ne peut être résolue pour exiger de lui que, pour démontrer la solution, il commençat par vous donner sa solution sur la nature de l'homme: vous avez déjà un moyen de contrôler et de juger les opinions qu'on vous soumet. Vous n'acceptez pas toute espèce de démonstration, vous n'en acceptez qu'une qui est légitime. — Vous pouvez être plus avancé; vous pouvez non seulement avoir une idée vraie de la methode,

mais une connaissance de la nature de l'homme. alors vous pouvez exiger qu'on vous démontre non seulement que la solution est induite de la nature de l'homme, mais connaissant sa nature vous pouvez reconnaître les erreurs qu'on a pu commettre dans l'exposition de cette connaissance. Il faut toujours en revenir à cette connaissance de la nature de l'homme, si vous demandez qu'est ce que le beau? Comment s'y prendre pour résoudre cette question? Le beau, pour qui? pour les linottes ou pour l'homme? Il faut donc me faire l'analyse de l'homme et me montrer quel est le beau pour lui. – Cette notion n'a pas été érigée en méthode; elle n'a pas été assez proclamée pour qu'elle devienne de rigueur.

Il arrive un phénomène bien rare dans l'art. Dans ce moment tout le monde sait écrire jusqu'à un certain point, et cela fait que personne ne sait bien écrire; ce talent étant répandu sur un plus grand nombre d'hommes est moins éminent par cela même. La civilisation n'est que l'abaissement des individus au profit du plus grand nombre. Cela s'applique même au style. Grâce à cette division des travaux, tous les bienfaits de la civilisation sont répartis sur les masses, mais au prix de l'abrutissement; faites une pointe d'aiguille pendant 30 ans, et vous aurez une bien forte tête, si vous ne devenez brute.

4e Leçon

Nous avons annoncé que malgré les obstacles par nous signalés qui avaient empêché jusqu'à ce jour qu'il se fît une histoire satisfaisante de la philosophie, nous pensions pouvoir présenter une esquisse raisonnable de cette même histoire de la philosophie. Nous sommes déterminés à nous faire comprendre en expliquant l'idée que nous nous faisons de la méthode suivie depuis le commencement des siècles jusqu'à présent par tous les hommes qui se sont occupés de philosophie, en expliquant l'idée que nous nous faisons des vices de cette méthode.

Les sciences naturelles n'ont pas toujours été ce qu'elles sont de nos jours. Pendant bien des siècles, elles n'ont pas reconnu leur véritable méthode, et pendant bien des siècles elles se sont épuisées en hypothèses, qui toutes ou presque toutes ont disparu de la science à l'époque où la vraie méthode a été découverte. L'homme, dès qu'il ouvre les yeux, se trouve entouré du monde physique, qui lui est entièrement inconnu.

Il y voit une multitude de phénomènes et d'évènements, et ces phénomènes, ces évènements sont pour lui autant d'énigmes. Mais l'instinct de l'intelligence la porte à chercher le mot de toutes ces énigmes ; l'intelligence se pose une série de questions sur tous ces objets dont elle reconnait la présence et dont elle voudrait pénétrer la nature. D'où vient le bruit de la foudre ? Pourquoi cette succession régulière des jours et des nuits ? qu'est ce que la nuit ? qu'est ce que le jour ? En un mot sur tous les objets du monde extérieur des questions s'élèvent, des questions qui tendent à découvrir le secret des phénomènes physiques, à dépouiller la nature des choses des voiles qui la cachent aux regards des mortels.

Ainsi dans les sciences qui ont rapport à la nature extérieure on a commencé par se poser des problèmes, par se faire des questions, qu'inspirait le spectacle des phénomènes et des objets extérieurs. Or, l'esprit humain, longtemps avant d'être arrivé à découvrir de quelle manière il parviendrait à résoudre ces questions, l'esprit humain, disons-nous, les a agitées avec son imagination, et, en attendant des solutions méthodiques et démonstratives, il a imaginé des solutions provisoires. Les sciences naturelles ont commencé par des solutions hypothétiques inspirées par le spectacle du monde extérieur.

C'est là le règne de l'hypothèse, l'époque hypothétique ou poétique de la science de la nature. Peu à peu le soupçon d'une méthode à suivre pour résoudre définitivement et véritablement les questions posées apparait dans l'histoire de la science. On voit des hommes qui commencent à fonder la solution qu'ils donnent relativement à ces questions sur q.q.s observations, q.q.s faits ; mais ces faits sur lesquels ils fondent leur solution sont loin d'être assez nombreux pour produire une démonstration complète. On doit les regarder plutôt comme des arguments produits à l'appui d'une solution imaginée que comme des ppes d'où cette solution ait été déduite. Ainsi, quand Thalès, admettant que tout dans la nature a commencé par se trouver à l'état liquide, appuie son hypothèse sur ce fait que tout corps à l'état liquide n'a pas de forme déterminée, tandisque tout corps solide a une forme déterminée, ce qui lui fait croire que tout a été informe avant d'avoir une forme, et qu'étant informe il a été liquide ; Thalès alors imagine une solution, et cite à l'appui un petit fait. Mais ce fait a beau s'aggrandir dans son esprit, il n'aura jamais valeur suffisante pour légitimer une assertion de ce genre. — Donc, à l'époque poétique, dans l'histoire des sciences

naturelles, les solutions sont de pures hypothèses qui ne s'appuient sur aucun fait. Vient après l'époque semi-poétique ou semi-scientifique, où l'on commence à invoquer des faits à l'appui des solutions que l'on donne, mais des faits insuffisants, trop peu nombreux.

De là à la méthode suivie à une époque récente, le chemin est immense. Il est rempli par l'abaissement progressif de l'hypothèse et par l'agrandissement de l'observation. A mesure que l'on s'éloigne de Thalès, que l'on s'approche de Galilée, l'hypothèse perd et l'observation gagne du terrain dans la carrière des sciences naturelles. Mais jusqu'à Galilée, si vous en exceptez q.q.s hommes à part, qui ont possédé le secret et n'ont pu le faire comprendre à leur siècle, on n'avait pas vu que d'abord il faut constater les faits, découvrir leurs lois, et, ces faits constatés, ces lois découvertes, s'en servir pour résoudre ces questions qui naissent d'elles mêmes devant les phénomènes de la nature extérieure. Le premier homme qui a entendu le tonnerre, et qui s'est demandé : qu'est ce que le tonnerre? a posé la question de l'électricité. La solution est trouvée maintenant, mais jusque là que d'innombrables hypothèses! Elles ont plus ou moins approché de la vérité; mais, comme aucune n'était fondée sur l'observation du phénomène et sur la connaissance de sa loi, elles étaient toutes sans valeur. Le phénomène a été observé depuis, et un matin du 18e siècle la solution a été trouvée; alors tous les problèmes auxquels avait pu donner lieu la vue des effets de l'électricité ont pu recevoir une solution définitive, due à la connaissance de la loi, qui régit le phénomène général.

Ainsi, nous le répétons, dans les sciences naturelles, on commence par se poser les questions, on les résout d'abord par l'hypothèse pure, puis par un mélange d'hypothèse et d'observation de plus en plus inégal jusqu'à ce qu'on ait découvert que la méthode vraie consiste à oublier complètement les solutions jusqu'alors données, à trouver la loi des faits, et à appliquer cette connaissance à la solution des questions posées sur ces mêmes faits, solutions qui viennent alors naturellement et comme d'elles-mêmes. Quand la véritable méthode a été découverte, les hypothèses se sont évanouies, les opinions se sont trouvé fixées, et l'on a pu reconnaître dans le passé ce qui avait été supposé de vrai, ce qui avait été supposé de faux

sur les questions actuellement résolues, et c'est alors seulement qu'on a eu le droit de proclamer la vérité de tel système, la fausseté de tel autre.

Eh bien, ce qui a cessé en physique et dans les sciences naturelles n'a pas cessé en ph̃ie. La méthode pour ph̃er est le grand secret de l'étude de la ph̃ie: qu'y a-t-on fait jusqu'ici? On a posé les problèmes que suggère à l'esprit humain la conscience de soi même. Ces problèmes on a tenté de les résoudre par l'hypothèse d'abord, puis par l'hypothèse appuyée de q.q.s faits puisés dans la conscience de ce que nous sommes. On s'est aperçu bien tard qu'il convient d'examiner les lois qui régissent les phénomènes ph̃iques, et que, lorsque les lois de ces phénomènes auront été constatées, alors il sera possible de résoudre les questions que ces phénomènes ont occasionnées. — Depuis qu'il y a des hommes, on a demandé, qu'est ce que le bien? qu'est ce que la fin de l'homme? Cette question n'est restée étrangère à personne le problème est pour nous dans l'ordre moral ce qu'est dans les sciences physiques celui-ci: qu'est ce que la foudre? Or, le phénomène physique a été expliqué, quand sa loi a été découverte. Jusque là on n'a pu émettre à son sujet que des hypothèses plus ou moins rapprochées de la vérité, selon qu'elles étaient plus ou moins appuyées par les faits. De même on n'a encore pu émettre sur ce problème, qu'est ce que le bien pour l'homme? que des hypothèses plus ou moins vraisemblables.

La fin d'un être dépend de quoi? de sa nature. Nous voyons que le bien des abeilles n'est pas celui des fourmis, que celui des fourmis n'est pas celui du cheval ou du serpent. Leur nature est différente. Le miel est indifférent au cheval, à cause de sa nature, le fourrage à l'abeille à cause de sa nature. Pour déterminer le bien d'une nature, il faut la connaître. Tant que nous ne connaîtrons pas cette nature, les problèmes qu'elle nous offre seront pour nous le sujet d'hypothèses, et non de solutions définitives. Si dans les questions ph̃iques plus que dans les questions naturelles l'hypothèse a coutume d'approcher de la vérité, cela vient de ce qu'involontairement et jusqu'à un certain point nous connaissons notre nature. Quand un homme demande, qu'est ce que le bien? il ne peut se trouver dans une ignorance tellement profonde sur sa propre nature qu'en vertu de cette connaissance plus ou moins imparfaite, qu'il a de lui-même sans le vouloir, il n'ait approché plus ou moins de la solution qu'il recherche. Cette connaissance involontaire n'est pas comparable à la connaissance scientifique, produit d'études spéciales et méthodiques sur le même sujet; ce qui fait que les inductions tirées d'une nature mal connue sont hasardées bien souvent, et sinon fausses, du moins sans valeur pour la science; ce qui fait que l'induction, pour être valable et

légitime doit nécessairement s'appuyer sur des connaissances obtenues par des procédés scientifiques.

La condition sans laquelle les questions physiques ne peuvent être résolues est la connaissance de l'homme. Tant qu'en effet on n'a pas laissé entièrement de côté les questions morales pour savoir ce que c'est que l'homme, on ne s'est pas mis en état de résoudre la question du bien. Et on n'en vient pas là tout d'abord. La marche de la question morale ressemble absolument à celle de la question physique. D'abord on pose la question, et en cela on est mû par le sentiment. Ensuite on la résout par des hypothèses, dans lesquelles il entre plus de vérité généralement que dans les hypothèses suggérées par le spectacle des phénomènes physiques. C'est que l'homme porte avec lui sa nature et qu'il a conscience de lui même. Il apporte dans les solutions qu'il fournit sur les questions morales un degré de vérité plus ou moins grand. Jamais un homme n'est étranger à sa propre nature. Si vous demandez, au contraire, à un homme ce que c'est que la foudre, comme sa nature à lui est étrangère à la nature de la foudre, sa solution pourra être absolument hypothétique.

Nous voyons donc que tant que dans la question morale on n'aura pas complètement reconnu la nécessité d'une pareille méthode, que pour savoir le bien d'une chose il en faut connaître la nature, que la solution des questions morales suppose la science de l'homme, nous voyons que l'on n'a pas encore possédé le critérium de la vérité pour la solution des questions morales. Que l'on vienne nous proposer une solution d'une question morale, nous avons le droit de dire : démontrez-nous que cette solution est une induction rigoureuse de la nature humaine, qu'elle est telle que, si vous présentez la nature humaine d'un côté et de l'autre son bien, nous jugerons conformes ce bien et cette nature ; sinon, nous arrêtons l'homme qui cherche ainsi à faire valoir des systèmes arbitraires, nous le rappelons à la véritable méthode, à la connaissance de l'homme. S'il a oublié d'acquérir cette connaissance, sa solution est purement hypothétique, et q.q. autorité qu'il invoque, comme il a négligé de recourir à la seule recevable en pareille matière, il n'a aucun droit pour imposer sa solution. De plus, si nous avons fait la science de la nature humaine, nous pouvons exiger d'abord une démonstration de la solution proposée, et

en vertu de notre connaissance de la nature humaine décider si cette solution est vraie ou fausse, complète ou incomplète. Connaître la nature humaine est donc une condition indispensable à la solution des questions morales, ainsi que la condition nécessaire pour résoudre les questions sur le monde extérieur est de connaître les lois du monde extérieur. Il y a deux natures, la matérielle et l'immatérielle, l'immatérielle dont le seul type est nous, la matérielle qui nous environne et nous est attestée par nos sens; la première a son témoignage dans notre conscience, nos sens nous révèlent la seconde. Connaître les lois des natures immatérielle et matérielle sont deux conditions sans lesquelles on ne peut donner de solution aux questions suggérées par l'une ou par l'autre de ces deux natures. La vraie méthode pour connaître en physique est parallèle à celle qu'il faut suivre pour résoudre les problèmes psychiques. Dans les deux cas, les phénomènes par lesquels les réalités se manifestent doivent être saisis. Il faut s'efforcer ensuite de découvrir les lois qui les gouvernent. Cette méthode est la même pour faire connaître deux objets de nature différente. Elle procède ainsi: examiner la réalité, chercher les lois de la réalité, et à l'aide de ces lois une fois connues résoudre les questions que l'on s'était posées sur la réalité.

Mais bien que la méthode soit la même pour atteindre à la connaissance des deux réalités, les sciences naturelles ont sur les sciences psychiques l'avantage d'avoir trouvé cette méthode avant les dernières, découverte qui n'est pas l'ouvrage d'un seul homme. Elle s'est faite lentement, peu à peu; l'idée de cette méthode s'aperçoit, se détermine, puis vient un homme de génie qui formule la méthode dans un livre fait pour durer. C'est là le bonheur de Bacon encore plus que sa gloire. – Eh bien, ce qui est arrivé dans les sciences naturelles à la fin du 16e siècle arrive aujourd'hui en psychie, c.a.d. que la méthode psychique, après avoir été pressentie commence à se formuler dans l'ombre. ——— ——— ———

5e Leçon

A l'aide de ce que nous avons dit nous serions déjà en état de faire une histoire de la ph[ilosop]hie qui ne fût pas un simple compte rendu des opinions émises successivement par les ph[ilosop]hes. Par cela même que nous savons quelle est la méthode qui peut seule conduire à des solutions légitimes et scientifiques des problèmes ph[ilosop]hiques, nous avons le moyen d'exercer une certaine critique sur les solutions diverses données à ces problèmes.

Nous serions beaucoup plus capables encore de faire cette critique, si à la connaissance de la méthode nous joignions la science même, ou du moins cette 1re partie de la science qui est le fondement et le point de départ de tout le reste, savoir la connaissance étendue et approfondie de la nature humaine et de ses lois, c.a.d. la psychologie. Mais cette science n'est pas faite. Jusqu'à présent on ne s'en est occupé qu'accessoirement et en passant. Préoccupé des problèmes ph[ilosop]hiques, qui en effet sont les premiers à éveiller la curiosité de l'esprit humain, mais qui logiquement ne doivent trouver place dans la science qu'après les études psychologiques, on a passé presque toujours sans s'y arrêter sur ces études ph[ilosop]hiques préliminaires, pour en venir tout de suite aux problèmes et aux solutions. Là se portait tout l'effort des intelligences; et si de loin en loin on jetait un coup-d'œil sur la nature humaine, c'était seulement pour y puiser q.q.s arguments à l'appui de la solution donnée. Ce fait peut s'observer surtout chez les ph[ilosop]hes de l'antiquité. On les voit occupés dès l'abord à résoudre les problèmes; et quand ils croient y être parvenus, ils étaient leurs solutions de deux ou trois faits recueillis par l'observation. Ce n'est que bien tard, vers la fin du 18e siècle que l'on commença en Allemagne et surtout en Ecosse à suivre une marche plus rationnelle. Jamais jusqu'alors on ne s'était proposé de faire directement et sans avoir égard aux problèmes subséquents, la science de la nature humaine.

Cette science néanmoins, si elle n'est pas faite, doit avoir du moins des matériaux; car il est impossible qu'il n'existe pas une foule d'observations recueillies successivement par les ph[ilosop]hes, et qu'ainsi la science ne soit pas fort avancée.

Ces observations existent, il est vrai, mais sans ordre, sans enchaînement,

elles ne forment pas un tout. Platon en cherchant la solution de mille questions diverses a jeté sur la nature humaine des regards de génie ; il a constaté un grand nombre de phénomènes de la plus haute importance ; mais ils ne sont pas classés dans un ordre régulier ; ce sont des observations accidentelles qui ne forment pas un ensemble scientifique. Une science n'est faite que lorsque son objet, son cadre, sa méthode sont fixés. Car c'est maintenant seulement que l'on commence à comprendre et à appliquer cette méthode. Ainsi, malgré l'abondance des matériaux, et q.q. avancée que soit la science, on ne peut pas dire qu'elle soit faite.

Nous sommes donc privés jusqu'à un certain point de ce moyen de faire une critique large et complète des systèmes φφhiques. Mais on ne peut pas dire que nous soyons uniquement réduits à ce premier moyen d'appréciation qui consiste dans la connaissance de la méthode ; nous possédons aussi en partie le second, la science de la nature humaine. Car, bien que cette science ne soit pas achevée, elle est assez perfectionnée cependant pour nous mettre en état de juger avec une certaine profondeur les opinions successivement émises sur les questions φφhiques. Et à défaut d'une psychologie complète et systématique, nous avons une psychologie toute d'expérience et d'instinct qui peut jusqu'à un certain point remplacer la première. Il est nécessaire de donner q.q.s développements sur ce point.

Il y a une différence immense entre la connaissance spontanée que nous pouvons acquérir du monde extérieur, et celle que nous pouvons obtenir de la nature intérieure. Si un homme placé au milieu de la création matérielle ne s'avisait jamais, poussé par la curiosité, d'étudier volontairement cette nature, les notions qu'il en aurait seraient extrêmement bornées. Car ce n'est qu'en étudiant la nature avec soin et persévérance que l'on peut pénétrer un peu au-delà de la surface, et de découvrir la loi de q.q.s uns de ses phénomènes. Ainsi la volonté d'apprendre et de connaître est une condition sans laquelle on ne va pas loin. Il n'en est pas ainsi de la nature intérieure. Sans qu'il soit besoin de l'interroger si vivement, de la tourmenter par l'expérience, par cela seul que nous vivons et que nous agissons, chacun de nous recueille, sans le vouloir, sans y penser, une connaissance peu distincte, il est vrai, mais néanmoins assez étendue de la nature humaine et de ses phénomènes. Nous vivons perpétuellement

en présence de cette nature, nous en avons une conscience de toutes les minutes; et nous ne la voyons pas seulement dans ses développements phénoménaux, nous avons sous les yeux le ppe même de ces développements et les opérations par lesquelles il se produit. Dans la nature extérieure nous ne voyons que les effets les plus éloignés des ppes. Dans la nature intérieure, au contraire, nous avons conscience du ppe; nous ne sommes plus réduits en q.q. sorte à voir par les extrémités phénoménales; nous arrivons à la science même, au centre de tous les phénomènes. Chaque jour toutes les facultés agissent en nous; tous les phénomènes s'y manifestent; l'ame humaine tout entière s'offre à l'observation.

La connaissance spontanée que nous avons de notre nature est donc indépendante de la volonté. Ainsi un homme qui placé entre les deux natures jeterait sur l'une et sur l'autre des regards également distraits se trouverait à la fin de sa vie beaucoup plus instruit sur la nature intérieure que sur la nature extérieure. Et si cet homme se posait les ppales questions relatives à ces deux natures, il aurait beaucoup plus de données pour résoudre les questions morales que pour résoudre les questions physiques. On doit conclure de là que la ppbie et les sciences naturelles prises l'une et l'autre dans leur développement encore spontané, p.a.d., ont dû approcher inégalement de la vérité, que la ppbie a dû en approcher beaucoup plus que les sciences naturelles. Et en effet, telle est la supériorité que donne à la ppbie cette connaissance spontanée de la nature humaine, qu'il n'y a pas un problème ppbique qui ait jamais été résolu d'une manière tout à fait fausse. On ne trouve pas en ppbie de ces hypothèses toutes fabuleuses qui signalent les premiers pas des sciences naturelles. En ppbie les solutions diverses données aux problèmes sont souvent fort éloignées du vrai, mais elles s'en rapprochent du moins par q.q.s points; elles sont une émanation plus ou moins directe des faits.

Mettons-nous donc dans ce point de vue quand il s'agit d'apprécier les systêmes de la ppbie antique; et voyons comment ont dû se former ces systêmes, mélange de vrai et de faux.

Une question ppbique est posée. L'homme qui se propose de la résoudre est nécessairement inspiré dans ses recherches et dans la solution qu'il donne par la connaissance qu'il a de la nature humaine; il s'appuie sur les

phénomènes de cette nature qui ont rapport à la question posée. Mais il n'a pas étudié scientifiquement ces phénomènes ; la connaissance qu'il a de la nature humaine est vague et incomplète ; et c'est avec ces élémens insuffisants qu'il se présente pour résoudre la question, tandisqu'une connaissance générale et précise de la nature humaine pourrait seule le conduire à un résultat vrai. Il donne donc sa solution fondée sur q.q.s faits réels, mais trop peu nombreux pour légitimer une solution générale. Alors il arrive ceci, que, comme personne n'est totalement étranger à la connaissance de la nature humaine, tout le monde comprend la solution donnée par le ppphe ; parceque chacun reconnaît qu'elle est fondée sur des faits réels qu'il a pu observer en lui même, dans sa propre conscience. On adopte donc le système. Mais lorsque peu à peu ce système vient à se développer et à s'éclaircir, on s'aperçoit qu'il lui manque beaucoup de choses, qu'à la vérité il se fonde sur q.q.s faits réels, mais qu'il en est un grand nombre d'autres tout aussi réels, dont il ne tient pas compte ; on voit qu'il est exclusif, on l'abandonne. Mais on ne s'arrête pas là ; il se fait une réaction. On s'empare de ces élémens de vérité exclus par le système, on rejette ceux que lui même contenait, et de là un système nouveau, exclusif comme le premier, mais, comme lui, vrai en partie.

Prenons un exemple, celui de la question morale. Un ppphe se pose cette question ; il lui paraît que le plaisir est un bien. C'est un bien en effet, mais ce n'est pas le seul. Néanmoins c'est le seul qu'il voit, et alors il dit : le bien de l'homme c'est le plaisir. On voit que cette solution est illégitime puisqu'elle se fonde sur un seul fait de la nature humaine, à l'exclusion de tous les autres. Cependant ce fait est vrai, on accepte la solution. Mais bientôt le système du plaisir pousse ses conséquences ; il exclut la vertu et beaucoup d'autres biens réels de l'homme. Alors Zénon vient défendre contre Epicure cet autre élément du bien, du bonheur, la vertu ; il s'en empare, mais il tombe dans l'excès opposé et en fait l'unique bien de l'homme. Que fait alors l'humanité ? Elle hésite entre les deux systèmes. Elle ne peut adopter exclusivement l'un des deux ; car tous deux ont q.q. chose de faux. Et elle ne peut rejeter entièrement ni l'un ni l'autre, car ils ont tous deux q.q. chose de vrai.

C'est ainsi que s'explique ce singulier spectacle de deux systèmes opposés vivant face à face sans pouvoir se vaincre, subsistant tous deux par la

portion de vérité qu'ils renferment. On les voit se reproduire ensemble à toutes les grandes époques. q.q. fois l'un des deux semble terrasser l'autre, mais c'est pour un instant ; bientôt après celui qui avait été vaincu se relève, ce qui prouve qu'il ne l'avait pas été complètement, et souvent porte le même coup à son adversaire, mais un coup aussi peu décisif.

Cela a dû être ainsi, tant que la methode pphique n'a pas été fixée, et il en sera de même encore tant qu'elle ne l'aura pas été. Cet état de lutte et d'indécision ne cessera qu'alors. Dans l'appréciation des systêmes pphiques nous éviterons donc toute critique absolue ; dans chacun d'eux nous reconnaîtrons les élémens de vérité aussi bien que ce qu'il peut s'y trouver de faux. De là résultera pour nous une lumière immense dans l'histoire de la pphie. Nous savons d'avance que toute solution se fonde sur des faits puisés dans la nature humaine. Nous remonterons alors à ces faits dont émane la solution, et nous reconnaîtrons par là ce qu'elle a de vrai ; nous verrons en même temps ce qu'elle contient de faux, par les faits dont elle n'a pas tenu compte.

On voit que cette critique suppose en nous la connaissance des faits, la connaissance de la nature humaine. Nous avons dit que cette connaissance n'était pas complète ni encore systématisée, mais que cependant elle était assez avancée pour nous mettre en état d'exercer une critique peu éloignée de la véritable appréciation.

D'ailleurs l'histoire même de la pphie nous donnera des lumières sur la nature humaine : car les systêmes, avons-nous dit, sont fondés sur des faits psychologiques. Ainsi, dès que nous entreprendrons la critique d'un systême, sachant à priori qu'il s'appuie sur des observations plus ou moins complètes, nous remonterons aux phénomènes qui, observés par le pphe, lui ont suggéré la solution ; et ainsi il pourra nous arriver de découvrir des faits psychologiques dont nous n'avions pas connaissance.

C'est ainsi que l'histoire de la pphie nous fera recueillir un fruit psychologique. La connaissance des phénomènes nous aura servi à apprécier les solutions, mais les solutions à leur tour nous révèleront des phénomènes.

6e Leçon.

Il reste un point à traiter pour achever les observations préliminaires qui doivent précéder l'histoire des systèmes philosophiques. Ce point, je l'ai écarté afin de ne m'en occuper qu'au terme de ces observations ; c'est l'objet même de la philosophie. J'ai montré par quels caractères essentiels le domaine de la philosophie se sépare de celui des religions ; j'ai montré que, quoique les systèmes religieux et les systèmes philosophiques fussent des solutions aux mêmes questions, il y avait pourtant cette différence que les systèmes philosophiques professent leur origine rationnelle, tandis que les systèmes religieux dénient cette origine et se donnent comme manifestés aux hommes par un moyen quelconque. À ce caractère on peut distinguer sans peine une opinion philosophique de toute opinion religieuse. Comme on le voit, c'est le mode de solution qui constitue seul la différence ; la nature des questions n'y entre pour rien.

Mais quel est le caractère distinctif, non plus des solutions philosophiques, mais des questions philosophiques en général, que la philosophie et les religions peuvent également chercher à résoudre ? Quelles sont ces questions ? Répondre complètement à cette interrogation, c'est circonscrire l'objet même de la philosophie. Cette circonscription est indispensable pour entreprendre l'histoire de cette science ; car autrement on serait exposé à y faire entrer des questions étrangères, à mêler dans cette histoire l'histoire d'opinions qui n'appartiennent pas à la philosophie. Il faut donc tracer un cercle bien déterminé qui renferme toutes les questions philosophiques, sans obscurité et sans confusion, afin qu'on ne puisse méconnaître les vraies limites de l'histoire de la philosophie.

Il en a été de la philosophie comme de toutes les autres sciences ; pendant longtemps elle a cherché son objet, et s'est développée sans en avoir une idée nette. D'abord son objet a été confondu avec l'objet de toutes les autres sciences ; puis il s'en est détaché peu à peu, mais non d'une manière nette et sans mélange. Dans les temps présents, pour la première fois, l'objet de la philosophie a été nettement distingué de l'objet des autres sciences. Je n'ai lu dans aucun philosophe une définition vraie de l'objet de la philosophie. Je crois que la ligne de démarcation que je vais tracer est nouvelle et de la plus exacte vérité.

Quand on cherche dans les livres philosophiques une définition de la philosophie, on trouve qu'elle varie d'un ouvrage à l'autre, comme elle a varié dans l'histoire même du développement de l'esprit humain. Lorsque, faute de trouver une définition vraie, on veut examiner les questions qui sont traitées dans ces livres, on voit qu'elles

sont très nombreuses, très diverses, et en apparence étrangères pour la plupart les unes aux autres. Ainsi, d'un côté on ne peut apercevoir le lien qui unit tant de questions de manière à en former une unité scientifique ; et de l'autre, les définitions de cette unité scientifique varient suivant les temps, et dans le même temps suivant les auteurs. Au lieu d'une unité on en trouve plusieurs. La p̄p̄hie est dans ce singulier état qu'elle passe pour une science et qu'on ne sait quel est son objet.

Pendant longtemps j'ai cru que ce mot de p̄p̄hie couvrait q. q. chose qui n'avait point de limites, une très-grande variété de questions indéterminées ; et quand j'étais dans cette opinion, voici comment je m'expliquais la chose.

Au début de la science l'esprit humain s'est livré à de vastes investigations sur tout ce qui est. Le monde entier a été l'objet d'une science qui renfermait toutes les autres et dans laquelle il n'y avait pas plus de divisions que l'esprit n'en voyait dans l'ensemble. En présence de l'objet total de la science, on disait : la science. Cette science unique embrassait tout ce qui peut être connu. Tel était l'état de la science à la 1ère époque de la p̄p̄hie en Grèce. A proprement parler, il n'y avait pas de p̄p̄hes ; il n'y avait ni physiciens, ni naturalistes, ni mathématiciens, etc., il n'y avait que des hommes qui s'occupaient de tout, qui aspiraient à la science totale de l'univers ; c'était ainsi que la science devait commencer. En effet, en ouvrant les yeux sur le monde, la première chose que l'homme dut faire, à la vue de cet immense spectacle, ce fut de s'efforcer, non de le diviser, mais de l'embrasser tout entier. Au contraire, pour que les sciences particulières puissent naître, il faut d'abord qu'on saisisse et qu'on distingue les divisions naturelles, et qu'on s'en serve pour tracer des délimitations nettes et précises ; c'est ainsi que l'on crée une science, qui ait un objet spécial et à laquelle on puisse appliquer un nom déterminé ; avant cela une telle science ne peut exister. Mais avant d'apercevoir les divisions naturelles, on ne voit dans la création que l'immensité du monde matériel où l'homme semble se perdre ; tel est l'aspect qui s'offre à l'intelligence au moment où elle s'éveille pour la première fois ; c'est celui d'un tout sans parties distinctes. On ne peut donc étudier spécialement aucune de ces parties ; il n'y a donc que la science totale de l'objet total ; cette science ou sagesse est la première, et ceux qui la cultivent s'appellent sages ou savants. Plus tard la modestie de l'un d'eux fut choquée de ce qu'il y avait de présomptueux dans ce nom de

sages, et il lui substitua celui de philosophes, amis de la science ou de la sagesse. Cette 1ère substitution entraina naturellement pour la science elle même celle du nom de philosophie, amour de la science ou de la sagesse.

Maintenant à quelles conditions ont pu naître les sciences particulières, détachées du sein de la science primitive et totale? Le voici : quand des études plus attentives sur l'univers eurent conduit les intelligences à distinguer dans le tout des parties différentes, et que l'on vit clairement ce qui les séparait, alors se formèrent des connaissances spéciales; elles prirent une unité, se détachèrent du sein de la science totale; elles en reçurent un nom et devinrent des sciences particulières. quand on vit qu'un certain ordre d'êtres avaient un caractère commun, les plantes, par ex., quand on eut bien saisi cette subdivision, on sentit la possibilité de l'étudier à part; et quand des hommes y eurent consacré leur temps et leur application, alors la science particulière, la Botanique parut; elle exista comme science et de sa propre vie. Cette formation des sciences particulières est simple et facile à concevoir. C'est donc à condition de réunir un certain nombre de connaissances sur un objet particulier qu'on peut parvenir à le saisir, à le distinguer, à l'étudier à part, et à en faire l'objet d'une science spéciale. D'après cela on doit concevoir sans peine que les parties les plus connues sont toujours celles qui devinrent les premières des objets de sciences particulières.

Quand je cherchais ce que signifiait dans le temps présent le mot philosophie, je m'étais arrêté à l'opinion suivante; je croyais que successivement différentes parties de la science primitive et totale avaient formé en s'en séparant des sciences particulières, et que ce qui était resté après ces séparations successives avait conservé le titre primitif de la science totale. Je pensais donc que l'étude d'une partie de l'objet total était restée à l'état de confusion, où était le tout au point de départ, et la philosophie était pour moi la science de ce qui était resté vague dans l'objet total de la science.

Je me rendais compte de la raison qui faisait que les choses qui étaient restées l'objet de la philosophie n'étaient point devenues l'objet de sciences particulières; je me disais que c'étaient surtout les parties physiques de la création qui étaient devenues l'objet de sciences spéciales, et je trouvais qu'il y avait à cela quelque chose de très naturel. En effet, l'humanité, comme l'enfant, vit au dehors avant de se replier sur elle même, s'occupe du visible avant de songer à l'invisible. Je concevais donc pourquoi la plupart des sciences particulières se rapportaient aux choses visibles, et le reste de la science primitive, principalement à la partie invisible de l'univers.

Telle est l'idée que je m'étais d'abord formée de la philosophie. Mais depuis j'ai trouvé que cette hypothèse n'était pas la vraie, que l'unité philosophique n'était pas une imagination. En effet, dans cette opinion que je m'étais formée, je regardais la philosophie comme n'ayant pas une véritable unité; car, puisque je la considérais comme le reste de la science totale, je devais admettre que par l'acquisition de nouvelles connaissances, de nouvelles parties pouvaient être démêlées et s'en séparer encore, devenir elles mêmes des sciences particulières, et avoir une existence à part. Je la regardais donc comme un faisceau de sciences possibles, et non comme une science une.

Cette unité pourtant existe. Je suis arrivé à saisir cette unité scientifique par un procédé très-simple. J'ai pris la liste de toutes les questions comprises sous le nom de philosophie, et on peut en faire le compte en prenant dans tous les philosophes les diverses questions qu'ils ont traitées, de sorte qu'on a la somme totale des questions émises par ces philosophes. Cela posé, j'ai déterminé d'une manière précise quel est l'objet propre de chacune de ces questions; cela fait, je me suis demandé quels moyens l'homme intellectuel avait à sa disposition pour les résoudre, et je me suis aperçu que toutes les questions renfermées sous le nom de philosophie sont telles que pour en trouver la solution il faut connaître les lois de la nature immatérielle ou humaine, ou les lois de l'ame, du principe volontaire, sensible et pensant. Si cela est, s'il n'y a pas une seule question qui n'ait sa solution légitime dans la connaissance des lois de la nature immatérielle, il y a dans l'ensemble des sciences philosophiques une unité vraie et réelle, de même qu'il y en a une dans les sciences naturelles dont il n'est aucune qui ne présuppose la connaissance de certaines lois de la nature physique; et comme ces lois ne sont pas les mêmes, les deux natures sont distinctes comme les sciences qui s'en occupent. De sorte que le criterium pour distinguer à laquelle de ces deux natures et de ces deux sciences appartient un objet est celui-ci: Toute question est philosophique qui suppose pour être résolue la connaissance de quelques unes des lois de la nature humaine ou immatérielle; et toute question n'est point philosophique qui puise sa solution dans la connaissance des lois de la nature matérielle. Avec ce double criterium il est facile de faire rentrer toute question donnée dans l'un de ces deux domaines; car il suffit de déterminer

ce qu'il faudrait savoir pour la résoudre. Certaines questions présupposent la connaissance de diverses lois de ces deux natures ; il ne faut pas s'en étonner, puisqu'il y a peu d'êtres, si toutefois il y en a un seul, qui ne participent à l'une et à l'autre ; le caillou même, tout inerte qu'il semble, contient une force, et cette force est aussi immatérielle que la nôtre. Tous les êtres participent à la fois de la force et de la matière. Mais dans tous l'un des éléments domine plus ou moins, et c'est là ce qui constitue leur différence. Les uns sont plus spirituels, les autres plus matériels. Ce n'est point là un mélange chimique ; la nature immatérielle reste toujours la même, et joue toujours le même rôle ; la nature matérielle également.
Cependant il y a une distinction capitale à établir ; c'est que bien que la force réside dans tous les êtres, cependant elle n'arrive à l'état complet de nature immatérielle que lorsqu'elle est douée d'intelligence, de sensibilité et de liberté. Partout où elle n'a pas ces qualités, elle n'est qu'une force mécanique, sans volonté, sans activité raisonnée ; elle n'a qu'un développement fatal qui lui est commun avec la matière. C'est donc comme matière qu'il faut étudier les êtres où elle se rencontre en cet état ; tous ces êtres doivent entrer dans la classe des êtres physiques, leur étude appartient au domaine des sciences naturelles. Tels sont les minéraux, les végétaux et q.q.s animaux.
Dans le règne animal les deux sciences ont leur part. L'anatomie et la physiologie ne sont pas tout dans l'étude des animaux ; la psychologie doit nécessairement y entrer pour que cette étude soit complète. Nous ne pourrions comprendre entièrement les animaux sans l'intelligence de la nature immatérielle qui est en nous. Pour connaître leurs sensations, leurs penchants et leurs mœurs, il faut nécessairement les induire des actions que nous leur voyons faire ; mais les actes extérieurs n'ont de signification pour nous qu'autant que nous connaissons par expérience les rapports entre ces actes et les motifs intérieurs qui en sont les ppes. Sans cela nous n'en pourrions tirer aucune induction ; ce serait comme une langue que nous ne comprendrions pas. Or, c'est en nous que nous voyons qu'il y a une liaison naturelle entre telle manière d'agir et tel état de l'âme ; quand nous voyons cette manière d'agir se reproduire dans les animaux, nous en concluons par analogie le même état intérieur. Il y a donc réellement une psychologie pour les animaux. Un animal est donc un objet complexe ; il y a en lui un être fatal et un être libre ; une science exacte doit donc tenir compte de ces deux éléments.
Il en est de même pour l'homme ; seulement les proportions sont différentes.

Il y a en lui, d'un côté le corps et tout ce qui concerne le corps, objet de l'anatomie, de la physiologie, et de plusieurs sciences qui sont des subdivisions de la science totale du corps humain ; de l'autre l'âme, le pp.e volontaire, sensible et pensant, qui tombe dans le domaine de la science ppbique : c'est par la conscience, et la conscience seule, que l'on peut l'étudier. Il y a donc sous ce mot de ppbie une unité réelle, comme il y en a une autre sous le nom de sciences naturelles. Cette division de la science totale en sciences naturelles et en sciences ppbiques n'est donc pas arbitraire.

D'après tout ce qui précède il résulte que, pour comprendre la création, il faut connaître les lois des deux éléments qui la composent, les lois de la matière et celles de la force ; et tout objet renfermant q.q. chose de spirituel et q.q. chose de matériel, tout objet étant formé par l'union de ces deux éléments, rien ne peut être compris si on ne réunit la science des deux natures : il n'y pas d'exception. Cette nécessité existe même pour ceux des êtres connus qui semblent tenir le plus exclusivement à l'une des deux natures ; elle existe pour le caillou et pour l'homme. La raison en est simple ; dans le caillou il y a l'étendue, la forme, la couleur, la dureté, et les autres qualités matérielles que nous saisissons par les sens ; mais dans le caillou il y a encore autre chose ; pour le comprendre il faut q.q. chose de plus ; il faut concevoir que les éléments qui le composent sont unis par des forces, que ce sont ces forces qui les retiennent unis, et qui résistent quand une autre force cherche à les désunir. Mais où pouvons-nous prendre cette idée de force ? Ce n'est pas dans le monde extérieur, et n'est point par les sens ; l'œil ne voit point la force, l'oreille ne l'entend pas, la main ne peut la toucher. Cependant si nous n'avions pas l'idée de cause, nous n'appliquerions à rien le nom d'effet ; nous ne verrions que des faits qui commencent. Mais derrière ces faits nous concevons une cause qui les produit ; cette cause, c'est en nous que nous l'avons saisie ; nous nous sommes sentis agir, nous avons compris notre propre force, et par suite nous avons compris la force des autres êtres. Si jamais nous n'avions eu connaissance de nous mêmes, jamais nous n'aurions pu concevoir ni cause ni effet ; nous n'aurions pu comprendre le caillou. Ainsi l'intelligence que nous en avons présuppose une induction ppbique involontaire. La connaissance de la nature immatérielle contribue à la conception du caillou, elle lui est indispensable. Pourtant le caillou est bien un des êtres où la force joue le moins de rôle.

Il en est de même pour l'homme ; il ne peut être compris sans des notions empruntées aux sciences naturelles. Si nous n'avions pas nos sens, si nous n'avions

aucune communication avec la nature extérieure, au moins avec la partie de cette nature qui nous touche le plus près, nous n'aurions pas l'idée de corps, nous ne soupçonnerions pas leur existence. Il n'y a rien dans la conscience qui puisse nous donner l'idée de corps en général, ni en particulier de ce corps qui est associé à notre âme. Il y a donc dans la science de l'homme un élément considérable emprunté aux sciences naturelles, de même que dans le caillou il y a un élément psychologique indispensable. Il en est de même de tous les êtres; car tous sont formés par un mélange en des proportions et sous des conditions différentes, de l'esprit et de la matière. Ainsi, le monde entier, résultant de la combinaison de ces deux éléments, il est donc naturel que la science humaine se soit partagée en deux ordres, les sciences qui ont pour objet les propriétés et les lois de la nature matérielle, et celles qui ont pour objet les propriétés et les lois de la nature immatérielle. Il y a donc une ligne de démarcation réelle entre ces deux ordres.

Sans doute en créant ces dénominations de sciences philosophiques et de sciences naturelles on ne voyait pas bien clairement cette division. C'est toujours ainsi que les choses se passent; ce n'est que plus tard qu'on distingue ces vérités d'abord inaperçues. L'esprit humain procède spontanément; il agit d'après des principes qu'il n'aperçoit pas lui même; ce n'est qu'en revenant sur ses œuvres et en les étudiant avec un esprit de critique et d'examen qu'on découvre les vérités au nom desquelles il a agi: c'est le sentiment de cette grande distinction que nous venons d'exposer qui a produit la grande distinction des sciences philosophiques et des sciences naturelles. Mais l'esprit humain n'a pu découvrir d'abord le fait qui l'avait porté à l'établir; ce n'est que longtemps après qu'on est parvenu à le démêler. C'est ainsi que ses œuvres se légitiment toujours par l'éxamens. Et il en est ainsi de toutes les sciences; c'est ce que nous voyons, par exemple, pour l'éloquence et la poésie d'une manière bien évidente. D'abord le génie agit par instinct d'après la nature intime du genre auquel il s'applique. Ensuite viennent les rhéteurs et les critiques qui recherchent les motifs de l'admiration générale pour ces productions. Ils découvrent les principes d'après lesquels il a agi, opéré, et les érigent aussitôt en règles. Plus tard encore on en trouve la raison philosophique. Alors l'esprit humain peut se rendre compte de sa marche.

Voyons quelle a été cette marche par rapport à la philosophie. L'esprit humain est parti de la science du tout. Pendant toute l'époque ancienne, de Socrate à Descartes, diverses parties s'en sont séparées et ont formé différentes sciences particulières. Aristote surtout en a détaché plusieurs. Mais Descartes même ne fait pas encore

la grande distinction dont nous venons de parler. Enfin s'établit cette grande distinction en deux familles, celle des sciences naturelles, et celle des sciences ψ̄ψhiques; d'abord elle est obscure et confuse; tel était son état pendant le cours du siècle dernier. A la fin de ce siècle la distinction est consacrée définitivement; dans le 19e nous nous en rendons compte.

Nous savons donc maintenant que la ψ̄ψhie se compose de toutes les questions qui se resolvent par la science de la nature immatérielle. Ainsi, la Politique est une science ψ̄ψhique, car elle a sa solution dans la nature de l'homme. Pour résoudre la question politique, ce n'est pas la nature matérielle qu'il faut interroger; toutes les connaissances qu'on pourrait lui emprunter seraient inutiles. Mais il faut se demander: qu'est ce que l'homme? Il faut connaître sa nature; de là on conclura sa fin; de la fin de l'homme on conclura celle de la société; de la fin de la société on conclura les moyens d'arriver à cette fin, et ces moyens sont l'objet de la Politique.

La Logique appartient aussi à la ψ̄ψhie. En effet, elle a pour objet, 1° les caractères de la vérité; 2° les moyens d'arriver à la découvrir. Or, pour cela les lois du mouvement, par ex., ne nous apprendront rien. Ce qu'il faut connaître ce sont les lois de la nature humaine. Il faut savoir à quelles conditions il est dans notre nature de juger une chose vraie ou fausse. Quand nous connaîtrons ces conditions, nous connaîtrons les caractères de la vérité. Quant aux moyens d'arriver à la découvrir, ils sont l'objet de la méthode. Or, pour découvrir la méthode véritable, il faut observer l'esprit humain, lorsqu'il va naturellement à la vérité. Il y va sans se rendre compte de sa marche; de là vient qu'il s'égare q.q. fois. Mais c'est pourtant ainsi qu'on découvre le chemin qu'il faut suivre; ensuite on le lui impose, on lui en fait une loi. Toute la Logique se fonde donc sur la science de la nature humaine; elle appartient donc à la ψ̄ψhie.

La question du beau est elle une question ψ̄ψhique? Oui, car c'est par rapport à l'homme que le beau existe; c'est l'homme qui le sent; c'est moi qui dois en juger; c'est donc en interrogeant ma conscience que je pourrai découvrir la cause qui produit en moi le sentiment du beau; la question du beau est donc une question ψ̄ψhique.

Ainsi nous avons un criterium infaillible pour décider si une question quelconque est ψ̄ψhique ou non; il est donc facile à l'aide de ce criterium

de tracer une circonscription exacte de la pphie. De là résulte l'unité pphique; de la connaissance de cette unité doit résulter l'unité de son histoire. En effet, l'historien de la pphie peut être embarrassé lorsqu'il rencontre certaines questions traitées par les philosophes, de savoir s'il doit les faire entrer ou non dans son histoire. Mais il n'a qu'à s'assurer d'après le procédé que nous avons établi si ces questions sont pphiques ou non; si elles ne le sont pas, il n'a pas à s'en occuper; si elles le sont, son histoire doit en renfermer l'exposition et l'appréciation. Ainsi on devra pas comprendre dans l'histoire de la pphie les systèmes de Thalès sur le soleil, sur la terre; on doit en exclure cette partie de ses opinions. Il faut observer toutefois que dans la 1ère époque il ne faut pas être trop rigoureux, ni exclure trop facilement des parties qui ne rentrent pas exactement dans la délimitation fixée. Car, à cette époque, comme il n'y a qu'une science totale, tous les objets s'y confondent. Ainsi, il faut comprendre tout pour comprendre la pphie de ce temps. Mais plus tard, l'historien doit séparer tout à fait la pphie de toutes les sciences étrangères, et ne renfermer dans son exposition que des questions pphiques proprement dites. Ainsi, on aurait tort de comprendre dans l'histoire de la pphie les travaux et découvertes de Descartes et de Gassendi en physique, en géométrie et en algèbre. Car, les sciences étant alors divisées, ce serait une confusion vicieuse de la pphie et de ce qui lui est étranger. Mais tout cela se tient chez Thalès.

Nous avons donc reconnu l'objet de la pphie, et nous en avons tracé une délimitation exacte; nous savons quelles sont les questions pphiques; c'est de ces questions seules que nous devons nous occuper. Mais ces questions peuvent recevoir deux genres de solutions, les solutions pphiques et les questions religieuses; nous avons facilement distingué ces deux genres de solutions, et nous avons vu que nous ne devons nous occuper que des premières parce qu'elles seules appartiennent à la pphie. En un mot nous ne devons faire entrer dans notre histoire que les questions pphiques résolues pphiquement; d'ailleurs nous avons des moyens assurés de les reconnaître; notre cadre est donc bien tracé.

Quant à la méthode, nous l'avons développée, ou du moins nous en avons fait sentir l'esprit.

Pour le résultat, nous avons montré qu'il est double. D'un côté, nous constatons les opinions successives des pphes, puis à l'aide des connaissances que nous possédons déjà sur la nature humaine, nous apprécions ces opinions, nous en découvrons l'enchaînement, et nous constatons ainsi la marche et le développement de

l'esprit humain dans les sciences philosophiques. D'un autre côté, comme toutes les opinions, même incomplètes et fausses sous un rapport, se fondent sur des faits réels de notre nature, en examinant ces opinions, nous y découvrons beaucoup de faits psychologiques que nous n'avions pas encore remarqués, et l'histoire de la philosophie nous fournit ainsi beaucoup d'éléments nouveaux pour former une psychologie. Tel est le double résultat de l'histoire de la philosophie.

Nous avons donc fait connaître l'objet, la méthode et le résultat de l'histoire que nous allons entreprendre.

7e Leçon.

Nous avons tracé le cadre de l'histoire de la ph[ilosop]hie; nous examinerons aujourd'hui comment nous devons le remplir.

Pour l'antiquité nous n'y comprendrons que la ph[ilosop]hie grecque et romaine; pour les temps modernes la ph[ilosop]hie des nations de l'Europe. Il est cependant bien démontré que dans les temps anciens comme dans les temps modernes on a cultivé la ph[ilosop]hie ailleurs qu'en Europe. Il y a eu un développement ph[ilosop]hique très-considérable, sinon dans plusieurs parties de l'Orient, du moins dans l'Inde. Les ouvrages qui en sont nés existent en sanscrit, et un savant anglais, Mr Colebroocke a publié une série de mémoires dans lesquels il pose les p[rinci]pales doctrines ph[ilosop]hiques des Indous. On y retrouve les mêmes systèmes qu'en Europe et la même opposition entre ces systèmes.

Ces mémoires sont extrêmement curieux en ce qu'ils nous font connaître la ph[ilosop]hie Indienne, mais ils ont de plus des résultats bien précieux.

A une époque assez moderne dans l'antiquité on a eu la manie de vouloir que toute la ph[ilosop]hie grecque eut été primitivement empruntée soit à l'Inde, soit à la Perse, soit à l'Egypte. On admettait assez indifféremment l'une ou l'autre de ces trois origines, pourvu qu'on enlevât à la Grèce le mérite de l'originalité. Mais cette opinion ne se fonde pas sur des autorités bien graves. Car les souvenirs de l'histoire la plus rapprochée de cette ph[ilosop]hie primitive ne rappellent pas ou du moins rappellent bien peu de relations qu'auraient eues les ph[ilosop]hes grecs avec l'Orient. Hérodote en dit bien peu de chose, et le peu qu'il en dit, il a bien soin de le marquer du caractère de l'incertitude. Aristote n'en fait aucune mention. Il faut arriver jusqu'aux ph[ilosop]hes d'Alexandrie pour trouver des témoignages d'un si étrange emprunt; et ces témoignages si modernes ont bien peu d'importance, surtout quand on connait l'esprit tout à fait historique et éclectique de cette école. C'est dans Alexandrie que se fit la rencontre des ph[ilosop]hies Grecque et Orientale. Alexandrie qui réunissait les deux ph[ilosop]hies à leur dernier âge devait être assez portée à les réunir dans leur berceau. Il y a réellement de grandes relations entre la ph[ilosop]hie grecque et la ph[ilosop]hie orientale, et l'on conçoit qu'on ait pu les confondre avec des rapports de cause à effet. Mais les mémoires de Colebroocke ont détruit pour les gens de bon sens cette prétendue filiation de l'Orient

et de la Grèce. Il a mis en regard le développement de l'esprit Indien et le développement de l'esprit grec ; et ce parallèle ne laisse aucun doute que l'un et l'autre ne dérivent du développement naturel de l'esprit humain.

C'était du reste une question facile à résoudre pour ceux qui savent avec quelle fatalité se développe l'esprit humain ; les mêmes questions se présentent et sont diversement résolues, disparaissent et reviennent encore ; et ces révolutions périodiques ont une loi fixe quoique inconnue à l'homme ; d'ailleurs, s'il y avait eu q.q. emprunt de la pphie grecque à la pphie orientale, la ressemblance se fût montrée dans la forme plutôt que dans le fond, et c'est, au contraire, la forme qui diffère, le fond qui semble être commun. Nous ne verrons donc de part et d'autre que ce développement fatal de l'esprit humain qui doit se retrouver partout où on s'occupe de pphie.

Nous n'agiterons pas non plus la question des rapports de la Grèce primitive et de l'orient déjà vieux ; nous prendrons la Grèce isolée ; nous nous renfermerons dans le cercle grec, et nous y trouverons encore une carrière assez vaste à parcourir.

En éliminant de notre cadre la pphie Indienne, et, en général, la pphie étrangère à l'Europe, l'histoire de la pphie se partage toujours pour nous en deux parties, l'histoire de la pphie ancienne et l'histoire de la pphie moderne. Mais où finit la première, où commence la seconde ? Il y a un moyen bien simple de tracer la ligne de démarcation. Il faut accompagner la pphie grecque jusqu'à sa mort, c'est à dire jusqu'aux derniers systèmes qui en ont été la conséquence évidente.

Or, elle a fini au milieu d'une lutte que lui a livrée le Christianisme naissant appuyé des barbares. Mais ce qui lui a réellement porté le dernier coup c'est le Christianisme ; car les barbares pouvaient bien ravager les jardins de l'académie, chasser les pphes de leurs écoles, mais ils ne pouvaient chasser les idées de leur intelligence ; il n'y a que les idées qui puissent livrer bataille aux idées ; et ce sont les idées chrétiennes qui ont vaincu les idées payennes. La lutte entre le Christianisme et la pphie grecque est une lutte non seulement de doctrine, mais encore de méthode. Car le Christianisme, après avoir commencé humblement comme toutes les religions sans méconnaître les droits de la raison humaine, leva bientôt la tête, et ne voulut plus d'autre autorité que celle de la révélation et des livres saints. Ainsi il y avait lutte pour deux causes : 1° parceque la doctrine chrétienne était ennemie de la doctrine pphique ; 2° parceque l'une ne voulait pas d'autre criterium que la révélation, et que l'autre ne voulait s'en référer qu'à la raison humaine.

Dans cette lutte entre les derniers développements de la pphie et le Christianisme naissant, il y eut un jour où la pphie fut abattue. De ce jour date la fin de la pphie ancienne, mais la naissance de la pphie nouvelle remonte plus haut. Les deux rivales sont aux prises; l'une succomba; l'autre a survécu; mais pour triompher elle a dû avoir déjà q.q. puissance; il y a donc eu non succession immédiate, non juxta position dans le temps, mais enchevêtrement, pour ainsi dire, des deux pphies. Du moment où le christianisme a paru sur la scène, il y a eu la pphie moderne, de sorte que nous pouvons considérer les Pères de l'Eglise, en tant qu'auteurs d'un dogme nouveau, comme appartenant à la pphie moderne, et leurs rivaux comme appartenant à la pphie ancienne. Les Pères de l'Eglise, les pphes Alexandrins, voilà les représentants contemporains des deux pphies; mais cette existence simultanée n'apporte pas entre elles la moindre confusion; chacune est empreinte d'un caractère bien distinct. Les pphes du moyen-âge, nés du Christianisme et agissant à côté de lui sous son influence, se bornent à q.q. questions peu étendues que l'autorité ombrageuse du Christianisme leur permettait d'agiter.

Nous avons indiqué le point de partage de la pphie ancienne et de la pphie moderne; reportons nous à la première pour en tracer les divisions. Le mouvement ancien est entièrement grec, et on peut suivre les effets de la pphie grecque même chez les peuples étrangers à la Grèce; partout c'est le même caractère depuis Thalès jusqu'à Proclus. Ce mouvement s'est partagé en 3 périodes parfaitement distinctes, et correspondant à 3 périodes non moins distinctes de l'histoire politique des Grecs. La Grèce d'abord n'a pas été une; elle présentait le spectacle varié d'une foule de petits états indépendants. On sait que la civilisation grecque n'est point née sur le sol de la Grèce, mais bien dans cette Grèce d'outre-mer, dans les colonies Eoliennes, Ioniennes et Doriennes qui couvrirent les côtes de l'asie-mineure. En effet, cette agitation qui avait tout bouleversé en Grèce, y avait conservé la barbarie, tandisque les colonies transportées loin du théâtre des invasions et de la guerre, isolées sur un sol fertile, formaient un petit monde à part, où tout concourait à faire naître et à développer la civilisation. Elle naquit en effet et fit des progrès plus ou moins rapides dans chaque colonie selon qu'elle y trouvait des circonstances plus ou moins heureuses; car elle n'était soumise

dans ses développements à nulle cause étrangère, et ainsi se fit que les colonies arrivèrent plus ou moins vite entre elles, mais toutes plutôt que la mère-patrie à la civilisation. La pphie née sous les mêmes influences a subi les mêmes vicissitudes. Elle commença dans les colonies et s'éparpilla comme elles. C'était un mouvement multiple et isolé, d'intensité diverse, de direction non moins diverse et q.q. fois contraire. C'était l'image de la civilisation grecque, l'image de la Grèce elle même. Il y a toute une période de la pphie grecque qui porte ce caractère ; elle s'étend de Thalès à Socrate et comprend 200 ans ; on peut l'appeler pphie des colonies. Mais un jour la civilisation et la pphie jusque là dispersées viennent se concentrer dans Athènes ; toutes ces pphies autrefois renfermées dans l'île, dans la cité où elles étaient nées et où elles avaient grandi, ne s'étaient jamais vues et ne se connaissaient pas. Socrate, précédé par les Sophistes, les rassemble dans son école ; il refond tous ces éléments étrangers, crée une pphie une et continentale et de son école sortent toutes les grandes écoles de la pphie grecque.

Mais un autre jour cette civilisation et cette pphie qui sont venues chercher à Athènes l'unité en sortent pour s'éparpiller de nouveau. Cette dispersion s'opère par deux grands événements ; le 1er c'est l'expédition d'Alexandre qui porte la Grèce en Asie, le 2e l'invasion des Romains qui emportent à Rome avec les dépouilles d'Athènes cette civilisation et cette pphie. Dès lors commence la 3e époque de la pphie ancienne. C'est l'époque d'une nouvelle dispersion qui se fait sur une échelle plus étendue ; car autrefois la pphie ne s'aventurait pas au delà des îles de la mer Egée, voisines de l'Asie Mineure ; dès ce moment elle embrasse tout le pourtour de la Méditerranée. Voilà donc 3 époques : 1° de Thalès à Socrate, c'est la pphie des colonies ; 2° toutes ces pphies se réunissent à Athènes ; la rencontre se fait par les Sophistes ; Socrate met fin à la lutte et y substitue l'harmonie ; il fonde une école continentale. 3° plus tard la civilisation et la pphie se dispersent de nouveau. Alors des écoles s'élèvent partout, mais la pphie ainsi dispersée n'est plus isolée comme dans la 1ère époque ; son centre est Alexandrie où se fait la rencontre de la pphie grecque et de la pphie orientale ; où commence la lutte du Christianisme et où s'achève sa victoire.

La 2e époque qui commence avec Socrate vers la fin du 5e siècle finit vers le milieu du 2e siècle de notre ère. La 3e se prolonge jusqu'à l'époque où Justinien ferme les écoles d'Athènes.

Dans la 1ère époque, il est possible que l'Orient ait influé sur elle, mais

cette influence fut bien faible, bien limitée. Dans la 2e son caractère est purement grec. Dans la 3e elle se divise et altère ainsi l'originalité de son caractère.

C'est bien l'image de la Grèce qui dispersée et sans harmonie dans le 1er âge se concentre dans une nationalité profonde lors de la lutte contre les Perses, puis, quand l'invasion romaine a rompu les liens de cette nationalité, se disperse et meurt de faiblesse. —— —— —— —— —— —— ——

8e Leçon.

Il y a eu avant le Christianisme bien des religions qui toutes ont pris naissance dans des époques barbares. Le Christianisme est la première religion qui soit née dans un monde civilisé, et cette apparition est unique. Le Christianisme trouve une civilisation établie qui avait sur toutes les questions que pose l'esprit humain des solutions philosophiques et des solutions religieuses, et vient proposer à ces questions des solutions nouvelles. Il ne pouvait donc commencer par la négation de toute philosophie; car en présence des solutions données, il fallait pour faire triompher la sienne, qu'il renversât ces solutions, et pour les renverser, pour en montrer la faiblesse et l'impuissance, il fallait qu'il discutât, qu'il fut philosophe. Ce fut la mission des 1ers Pères de l'Eglise de se prendre corps à corps avec la philosophie, de la combattre avec ses propres armes et sur son propre terrain. Ils attaquèrent les solutions philosophiques de deux façons, en elles mêmes, et au nom de la foi.

Le monde alors offrait une belle chance pour la naissance d'une religion. La lutte des écoles de la Grèce qui s'étaient épuisées vainement pendant des siècles pour découvrir des solutions véritables, avaient amené pour résultat le Scepticisme. C'était un grand désespoir qui s'était formulé comme la science et au nom de la raison contre elle même. Quand naquit la philosophie d'Alexandrie, à cette multitude de systèmes grecs vint s'ajouter une foule de systèmes orientaux, ce fut un bien autre chaos alors; l'esprit humain fut comme écrasé sous cet entassement d'opinions et d'idées, qui faisaient irruption par toutes les portes d'Alexandrie et s'amoncelaient dans des proportions effrayantes. Les philosophes Alexandrins imaginèrent de faire le triage de ces opinions; partant de ce principe qu'il y avait de la vérité dans chacune d'elles, ils se mirent en devoir de l'extraire, et de composer avec toutes ces vérités particulières la vérité générale. C'était l'éclectisme. Mais

il arriva que la somme totale de vérité faite par l'un ne correspondait pas à la somme de vérité faite par l'autre, ou par aucun de ceux qui se mirent à l'œuvre; de sorte qu'il y eut autant de resultats différents qu'il y avait de pphes. Et en effet, c'était une singulière prétention des Alexandrins, que de vouloir faire la part du vrai dans chaque système sans avoir un criterium de vérité, de choisir tels ou tels élements de solution, sans avoir un moyen infaillible d'en apprécier la valeur: ils ne se doutèrent point que l'Eclectisme n'était, p.a.d., que la condition morale de la science, une disposition d'esprit nécessaire pour appliquer la methode à la recherche du vrai dans l'examen des opinions pphiques, mais non la methode de la science elle même. La difficulté, l'incertitude s'augmentèrent donc encore de ces nouveaux résultats qui témoignaient si hautement de l'impuissance de la raison humaine. De là le Mysticisme qui signale la seconde époque de la pphie d'Alexandrie. Les pphes désespérant d'arriver à la verité par les lumières de la raison, s'imaginèrent qu'elle pouvait leur être révélée par des inspirations, que leur esprit serait éclairé par des lueurs inattendues. Les voilà donc qui cherchent dans les livres et dans les monuments des traces des révélations passées, et qui attendent de prétendues inspirations en s'exaltant eux mêmes, se plongeant dans un profond mysticisme; mais l'inspiration ne vint pas. Quand le Christianisme apparut, quoiqu'il annonçât qu'il apportait au monde un système divin, révélé, les pphes Alexandrins le repoussèrent, parcequ'il ne venait point d'eux, et qu'ils craignaient de perdre leur influence. La lutte s'engagea, et l'on sait à qui resta la victoire. La ruine de la pphie payenne fut la ruine de la pphie Chrétienne, car le Christianisme n'eut plus à combattre les pphes qui finirent par accepter le dogme par exemple de la religion, aussi bien que les masses. Les apôtres renoncèrent donc à la Dialectique pour prêcher uniquement la parole de Dieu; et alors s'écoula une longue époque pendant laquelle l'esprit pphique sommeilla. Toutefois, cette époque de nullité ne pouvait durer toujours; il y a dans l'esprit humain un besoin de pphier, de raisonner, qui se manifeste sans cesse et que nous ne pouvons méconnaître sans renoncer à notre nature. Cette tendance pphique se trahit même d'une manière éclatante dans toutes les hérésies qui s'élevèrent au sein de la religion nouvelle. Ce fut la raison qui protesta contre le dogme, et engendra tous les schismes qui se développèrent dans l'empire Byzantin, mais ces protestations ne se firent pas au nom de la pphie comme science.

La voilà donc qui renaît à la longue, et qui reprend son nom et ses débats, mais dans quelles limites devait elle s'exercer? Elle se réveille sous l'influence d'un dogme qui avait résolu toutes les questions, et qui régnait au nom de la foi. que fit elle alors? Elle commenta ces questions résolues, elle en fit des classifications, des catalogues; puis la religion n'avait pas dit son mot sur tout; il restait bien encore q.q.s petits problèmes à résoudre; la pphie trop heureuse d'en rencontrer q.q.s uns de temps à autre se jeta dessus avec avidité; ce fut sa proie, son butin, qu'elle déchiqueta sans se lasser jamais. Telle fut la question des Réalistes et des Nominaux qui tiendrait à peine deux ou trois pages dans un livre de pphie, et qui occupa une grande partie du moyen âge. L'esprit pphique s'exerça donc sur de petites questions qu'il tourmentait dans tous les sens avec une activité incroyable, ou bien il subtilisa avec une subtilité merveilleuse sur l'application des solutions fournies par le dogme. C'est là ce qui constitue le mouvement de la pphie scholastique. Une circonstance lui imprima une nouvelle vigueur, ce fut la découverte de q.q.s ouvrages d'Aristote. Aristote devint la providence de tout le moyen âge; c'était un texte précieux sur lequel on argumenta sans fin, et si bien que le clergé se crut obligé de jeter cette pâture aux discussions des pphes, on le commenta, on l'épura, on en fit presque un Père de l'Eglise. Mais l'esprit pphique eut bientôt dévoré cette proie nouvelle; fatigué de tourner toujours dans le même cercle, de se heurter aux mêmes limites, il songea à se débarrasser du joug que lui imposait l'autorité. Ici commence la 3e époque de la pphie chrétienne; elle se dégage des entraves du dogme, et veut prendre une allure libre. Le Christianisme avait adopté Aristote, il faisait, p.a.d., cause commune avec lui; ce fut donc à Aristote que s'en prirent les sectateurs de la pphie nouvelle, les premiers pphes indépendants; témoins Ramus, Descartes et Luther, et à propos d'Aristote on allait aux questions résolues par le Christianisme. Le Christianisme se fâcha; il sentait bien qu'on l'attaquait et qu'Aristote n'était qu'un prétexte. Les pphes furent donc obligés d'user de q.q.s ménagements; ils ne donnèrent leurs solutions que sous la réserve des solutions données par les conciles ou les écritures saintes; mais enfin la religion ayant été attaquée elle même par Luther et les réformateurs, la pphie devint indépendante et se reconstitua au nom de la raison humaine. Cette 4e époque qui se continue encore de nos jours correspond à l'époque

de la phie grecque qui commence avec Thalès. Si nous remontons plus haut, nous voyons la phie presque à l'état de germe se cacher sous les mystères et leurs initiations secrètes; cette époque correspondrait à notre moyen âge, à la Scholastique. Cette époque enfin se termine par une phie préparatoire, celle des Gnomiques, qui a déjà une certaine indépendance. Puis vient Thalès, comme chez nous Ramus; les prêtres et les masses persécutent tous les phes de la première époque, et on sait avec quelle prudence procède encore Platon dans un siècle déjà très-civilisé. Qu'est-ce à dire? Si le développement de la phie moderne a été chez nous jusqu'ici analogue à celui de la phie grecque, devons-nous aboutir aux mêmes résultats? Le Scepticisme est-il à nos portes, la raison doit-elle désespérer encore, et se jeter dans un Mysticisme impuissant? Et les peuples sont-ils condamnés à attendre dans les angoisses du doute la venue d'un nouveau messie?

L'Eclectisme, ce dernier cri de détresse poussé par la phie aux abois dans Alexandrie, a été proclamé chez nous; à défaut des systèmes de l'Orient nous avons ceux de l'Allemagne, et la rencontre s'est faite à peine. Chaque jour nous voyons s'élever autour de nous des sectes religieuses qui témoignent toutes de la profonde indifférence des esprits, et de l'irrésolution des âmes. Que deviendra donc la phie? Le Christianisme finit comme il a commencé, il est revenu sur la brèche et s'est fait phe, mais cette fois il a été vaincu. Une autre religion va-t-elle surgir de nouveau qui soit à la phie moderne et au Christianisme ce que le Christianisme a été à la phie ancienne et au Paganisme? On serait tenté de le conclure, dans la supposition que la phie n'ait point trouvé son critérium, qu'elle ne puisse se constituer définitivement comme science. Admettant cette hypothèse la religion nouvelle peut être une régénération du Christianisme allié à la phie; la grande protestation de la raison humaine s'est faite avec Luther, et depuis elle a gagné toujours. Il est évident que cette refonte n'est qu'illusoire, que la phie finirait par envahir complètement le dogme qu'elle a déjà entamé si souvent. Nous ne croyons donc pas qu'il puisse sortir d'heureux fruits de cette alliance tentée de nos jours par l'Allemagne; car ce nouvel éclectisme ne se fait qu'au nom de la phie, et la religion ne serait reconnue que transitoirement; il en est de même

de toutes les concessions constitutionnelles de nos Eglises ; c'est le dogme qui recule et la philosophie qui gagne du terrain. Cet équilibre de pouvoir et d'influence que l'Eglise cherche à maintenir en voulant donner ce qu'on lui prend ne saurait durer. Il ne reste donc de chances qu'à une religion pure ou à une philosophie pure. ———— ———— ————

9e Leçon.

Ce que nous avons dit sur la ppphie ancienne et moderne a bien marqué le point où l'une finit et l'autre commence et l'esprit qui les anime toutes deux. Maintenant il faut marquer les ppaux points de l'histoire de la ppphie et c'est ce que nous allons faire. Nous avons déjà dit que l'histoire de la ppphie avait suivi en Grèce la même marche que l'histoire politique. La Grèce politique n'est arrivée à l'unité qu'à l'époque d'Alexandre. Auparavant elle était multiple. a peine l'unité grecque a-t-elle été créée par la suprématie du roi de Macédoine que ce qui arriva toujours à une nation en pareil cas est arrivé aussi à la Grèce, c.a.d. qu'elle est devenue puissante, qu'elle a étendu au loin son influence pour se dissoudre et se disperser plus tard par l'effet ordinaire de cette extension. Dans tous les pays du monde l'époque de la grande puissance d'un peuple est précisément celle où l'unité nationale est créée. Ainsi l'époque de la grande puissance de l'Egypte a été celle qui a suivi l'époque de la réunion de tous les petits royaumes de ce pays en un seul empire. Dans les temps modernes, l'époque de la grande puissance de la France a été précisément celle qui a suivi l'époque de la réunion de toutes les provinces en un seul corps homogène de nation.

A peine l'unité grecque est elle formée qu'Alexandre commence à faire de la Grèce une puissance; il la prend dans sa main, c.a.d., et la porte jusque dans l'Orient. La Grèce alors conquit l'Asie et étendit bien loin son influence. Mais le jour où un peuple s'étend est aussi celui où il commence à s'affaiblir; après l'extension vient la dispersion. La Grèce n'échappa pas à cette loi commune et immuable. Elle se désunit et se dispersa le lendemain de la mort d'Alexandre. Toutes les républiques que le fils de Philippe avait ralliées sous son drapeau commencèrent à revouloir de leur liberté, mais elles ne purent la reconquérir, et bientôt l'apparition de la puissance romaine sur l'horizon de la Grèce vint leur ôter toute espérance de la recouvrer jamais. La Grèce succomba, mais non sans avoir étendu au loin son influence et avoir laissé derrière elle sa civilisation.

La ppphie grecque, et nous pourrions dire la civilisation grecque perdit son unité en même temps que la nation grecque; seulement la chose se passa moins vite. La décomposition de la civilisation grecque s'opéra d'abord parceque

les différentes parties de la domination grecque se trouvèrent isolées ; en second lieu, parceque cette civilisation s'étant étendue, les parties éloignées entrèrent en contact avec les civilisations, ou, si l'on veut, les barbaries voisines, et parceque la vie n'arrivant plus du centre pour entretenir la similitude d'existence des extrémités et du centre, les extrémités devaient s'altérer par ce contact. Il se forma donc sur les frontières des civilisations métis, qui participaient à la fois et de la civilisation grecque et d'une civilisation étrangère. La pphie grecque qui, après avoir été d'abord multiple, avait été une un moment, commença à se décomposer. Ainsi ce fut en Egypte par le contact de la pphie grecque avec des dogmes orientaux, en Syrie, en Asie-mineure, à Rome plus tard et dans les Gaules, par le contact avec des doctrines étrangères, que la pphie grecque enfanta des systèmes qui n'étaient plus exclusivement grecs, mais Alexandrins en Egypte, Chaldéens en Syrie, moitié romains et moitié grecs à Rome etc. Ainsi la Grèce ayant été d'abord multiple au début de sa civilisation, la pphie fut multiple aussi ; la Grèce ayant été une avec Alexandre, la pphie grecque devint une ; la Grèce se décomposant après la mort du roi de Macédoine, la pphie se décomposa aussi. Mais tandisque les systèmes primitifs de la pphie grecque avaient été presque entièrement grecs, et fort peu étrangers, les derniers systèmes furent bien plus étrangers que grecs ; en un mot, l'action des peuples voisins fut plus forte sur la Grèce décomposée et mourante qu'elle ne l'avait été sur la Grèce naissante et multiple. Cette différence tient à plusieurs causes ; elle tient surtout à ce que les doctrines qui pouvaient exister autour de la Grèce au moment où la civilisation grecque se développa étaient moins fortes qu'elles ne le furent à l'époque où cette civilisation se décomposa. Toutefois on doit remarquer que, soit au commencement, soit à la fin, la pphie grecque n'est pas pure, tandisqu'à l'époque de l'unité, à l'époque de Platon et d'Aristote, tout est grec dans la pphie grecque.

Voilà le tableau fidèle, quoique très général, du mouvement de la pphie en Grèce. De là trois époques ppales dans l'histoire de la pphie, comme dans l'histoire politique ; d'abord la multiplicité, puis l'unité, et puis la dispersion. En pphie l'époque primitive est représentée par les systèmes qui se sont élevés depuis Thalès jusqu'à Socrate. La 2e époque, celle de l'unité, commence avec

l'école socratique, elle dure jusqu'à la fin de la seconde académie, jusqu'à l'époque où le scepticisme vient battre en brèche le système de l'unité; cela se passe 40 ans avant J.C. A dater de ce moment commence la 3e époque de la pphie grecque, celle de sa dispersion, de sa décomposition; l'époque où nous la voyons à Rome sous une forme romaine, en Orient, en Egypte sous des formes diverses. Cette 3e période finit en 600 ap. J.C. avec les derniers disciples de Proclus.

Il nous faut maintenant parler en détail et d'abord d'une manière générale de ces 3 époques et des systèmes quelconques qu'elles ont vu naître. Disons q.q.s mots de la 1re période.

Remarquons un premier fait, qui prouve bien la vérité de l'idée générale que nous avons donnée de cette première époque: les pphes qui ont élevé de grands systèmes dans la 1re période sont tous étrangers à la Grèce proprement dite; ils appartiennent aux colonies. Ainsi Thalès appartient aux colonies de l'Asie, Pythagore à l'Italie ou plutôt à la grande Grèce; les pphes de l'École d'Elée viennent un moment à Athènes, mais ils sont originaires de l'Asie et ils vont bientôt fonder l'école éléatique dans la grande Grèce. Les atomistes sont également étrangers à la Grèce proprement dite. On ne connaît pas la patrie de Leucippe, mais on sait que Démocrite était d'Abdère. Empédocle est Sicilien, enfin Anaxagore appartient à l'Asie mineure. Tous les sophistes qui terminent cette première période et qui représentent cette époque de scepticisme qui termine tout grand mouvement pphique appartiennent soit aux colonies de l'Orient, soit à celles de l'Occident, ou aux îles de la mer Egée. Enfin le 1er pphe de q.q. importance (car parmi les sophistes il peut bien s'être trouvé q.q.s grecs continentaux) le premier pphe de la véritable Grèce, c'est Socrate.

On voit comment la pphie grecque a marché pour arriver à l'unité, à Socrate. D'abord plusieurs systèmes indigènes et originaux ont pris naissance en divers lieux, mais toujours hors de la Grèce centrale proprement dite. Ces divers systèmes ont été chacun le produit du sol qui les avait vu naître; partout la pphie s'est développée d'après le mode de civilisation de chaque lieu; chaque colonie p.a.d. avait son école, et comme ces colonies n'avaient pas entre elles des rapports très fréquents ni très intimes, il n'est pas étonnant que les systèmes aient été très divers. Mais tous ces grands systèmes ont bientôt fait connaissance entre eux; bientôt on a su partout que dans telle colonie il y avait une école qui soutenait tel ou tel système, et ces divers systèmes se sont attaqués et il y a eu entre eux polémique; cela a été remarquable surtout entre l'école éléatique et l'école atomistique. Enfin sont venus les Sophistes

qui se vantaient de connaître tous ces systèmes et de n'en adopter aucun. L'action
4 des Sophistes a été de contribuer puissamment à mettre tous ces systèmes en rapport
et de préparer cette unité grecque qui ne s'est formée qu'avec l'école Socratique.

Il faut dire que Socrate, le fondateur de l'unité de la ppħie grecque est encore à moitié sceptique ou sophiste et à moitié dogmatique. Tout en attaquant les sophistes, il est sophiste lui même, il fait comme eux; il renverse tous les systèmes et il le devait, puisqu'il voulait leur substituer une ppħie nouvelle; il fallait faire table rase. Socrate continue donc les sophistes, mais il est plus fort qu'eux comme sceptique, et il est aussi plus fort qu'eux comme dogmatique. Socrate est aussi plus ppħe que les sophistes; car il donne une nouvelle méthode, de nouveaux ppes qui saisis par une tête plus ppħique que la sienne, par Platon, par ex., devaient former une nouvelle ppħie. Ainsi au point de départ de la 1ère époque la ppħie est à son maximum de divergence; elle commence d'une part en Asie-mineure et d'autre part dans la grande-grèce; l'Jonisme et le Pythagorisme marquent ses deux extrémités. Or, il y a une distance énorme entre l'Jonisme d'un côté et le Pythagorisme de l'autre; mais cette opposition n'est pas systématique, elle est toute fortuite; seulement l'école Jonique a une certaine méthode qui produit certains résultats, et l'école pythagoricienne a aussi une certaine méthode qui produit certains autres résultats. L'École d'Elée commence à opérer un rapprochement entre l'Jonisme et le Pythagorisme; et cela vient de ce que le fondateur de l'école d'Elée connait à la fois les deux ppħies. Xénophane est à moitié Jonien, à moitié Pythagoricien. Le second ppħe d'Elée, Parménide, donne les résultats des deux systèmes, les expose et montre qu'il faut accepter l'un ou l'autre; le 3e, Zénon, prend parti entre les deux doctrines et choisit la ppħie Dorienne, de manière qu'au commencement les deux écoles primitives, l'école ionique et l'école de la grande Grèce sont à cent lieues l'une de l'autre et s'ignorent mutuellement; le fondateur de la 3e école, Xénophane, commence à les rapprocher; le second Eléatique les montre comme opposées; le 3e choisit. Alors une autre école s'élève pour soutenir l'école d'Jonie abandonnée; l'école atomistique commence donc par continuer la méthode et l'esprit de l'Jonisme. Enfin arrive Anaxagore, Jonien pour le fond, qui marie les deux ppes, sinon dans la méthode, au moins dans ses résultats; car en proclamant la nécessité

d'un ppe créateur il se rapproche des Pythagoriciens, et de l'autre en admettant la matière première sur laquelle travaille ce ppe, il admet aussi la conséquence de l'école ionique. Ensuite viennent les Sophistes qui battent en brèche tout cela et préparent ainsi la nouvelle doctrine. On voit donc qu'après le maximum de dispersion par lequel cette époque commence, s'opère d'abord un premier rapprochement, celui qu'opère le fondateur de l'école d'Elée; puis un rapprochement plus intime dans Anaxagore; puis enfin amalgame parfait et dernier par les Sophistes qui confondent tout cela dans une ruine commune. Du sein des Sophistes sort Socrate.

L'unité de la pphie grecque se pose avec Socrate; mais à peine l'unité socratique est-elle posée que des différences se manifestent déjà au sein de cette unité, différences qui trois ou quatre siècles plus tard doivent amener la dispersion. De Socrate sortent quatre ou cinq grandes écoles qui toutes sont socratiques pour le fond et pour la méthode. Ces écoles sont d'une importance plus ou moins grande; il y en a deux fort importantes; ce sont le Platonisme ou Académie, et l'Aristotélisme ou Péripatétisme. On remarque dans la méthode comme dans la tendance de ces deux grandes écoles la reproduction de la distinction qui avait séparé les deux grandes écoles précédentes, le Pythagorisme et l'Ionisme. On peut dire que Platon reproduit, mais d'une manière bien plus forte et bien plus systématique l'Ecole d'Elée, tandis que Aristote reproduit l'école Ionique et atomistique par sa méthode, son esprit et ses résultats. Mais tandis que les systèmes de la première époque ne s'étant pas rendu compte de leur méthode n'étaient arrivés qu'à des résultats vagues et confus, au contraire, à partir de Platon et d'Aristote, la pphie partant de ppes avoués et raisonnés arrive à des résultats précis. C'est là un progrès qu'on doit non seulement à Socrate, mais aux Sophistes; c'est là ce que la pphie grecque a gagné à s'unifier un moment dans la personne de Socrate. Pendant qu'Aristote et Platon formulaient ainsi métaphysiquement les deux grands systèmes de pphie, qui, à toutes les époques possibles, naissent toujours l'un à côté de l'autre, deux grandes écoles représentaient ces systèmes sous le rapport moral; non pas qu'historiquement il y ait eu filiation de ces doctrines, non certainement, le Stoïcisme n'est pas sorti de Platon, ni l'Epicuréisme d'Aristote. Platon a eu une morale, mais il y a bien des différences entre cette morale et la morale Stoïcienne; seulement il y a parenté. Ensuite il faut dire que la Morale n'occupe qu'une petite place dans Platon et dans Aristote.

Platon et Aristote sont des métaphysiciens par dessus tout, ils ont beaucoup plus de généralité dans l'esprit que Zénon et Epicure. Ainsi du sein de l'école Socratique sortit deux grands mouvements, le mouvement p.a.d. Ionien représenté par Aristote et Epicure, et le mouvement pythagoricien représenté par Platon et Zénon; en sorte que ces 4 hommes représentent en métaphysique et en morale les deux grandes directions dans lesquelles les disciples de Socrate ont marché. Platon, Aristote, Zénon, Epicure, on peut dire que ces 4 noms représentent l'époque une de la pphie grecque; car il y a unité dans cette époque, malgré la diversité; unité au commencement, car tous ces systèmes sortent de Socrate; enfin ils ont cela de commun qu'ils périssent tous au sein du scepticisme. Voilà la 2e époque de l'histoire de la pphie grecque dans ses traits ppaux.

Toutes ces doctrines ne sont que les faces nécessaires du développement de la pphie grecque. Une coïncidence digne de remarque, c'est que le pphe central, Aristote, est contemporain d'Alexandre. L'unité était en travail pour se faire entre la guerre du Péloponnèse et la soumission de la Grèce par le roi de Macédoine. Socrate est placé entre ces deux grands événements et au milieu du grand travail qui doit amener l'unité grecque. Aristote, nous venons de le dire, est contemporain d'Alexandre, le représentant de cette unité. Le scepticisme est contemporain des derniers beaux jours de la Grèce. Le jour où la Grèce succombe et devient province romaine, l'unité grecque est dissoute. Alors la pphie grecque est décomposée, c'est une pphie moitié grecque, moitié romaine, puis a lieu le mélange avec les doctrines orientales.

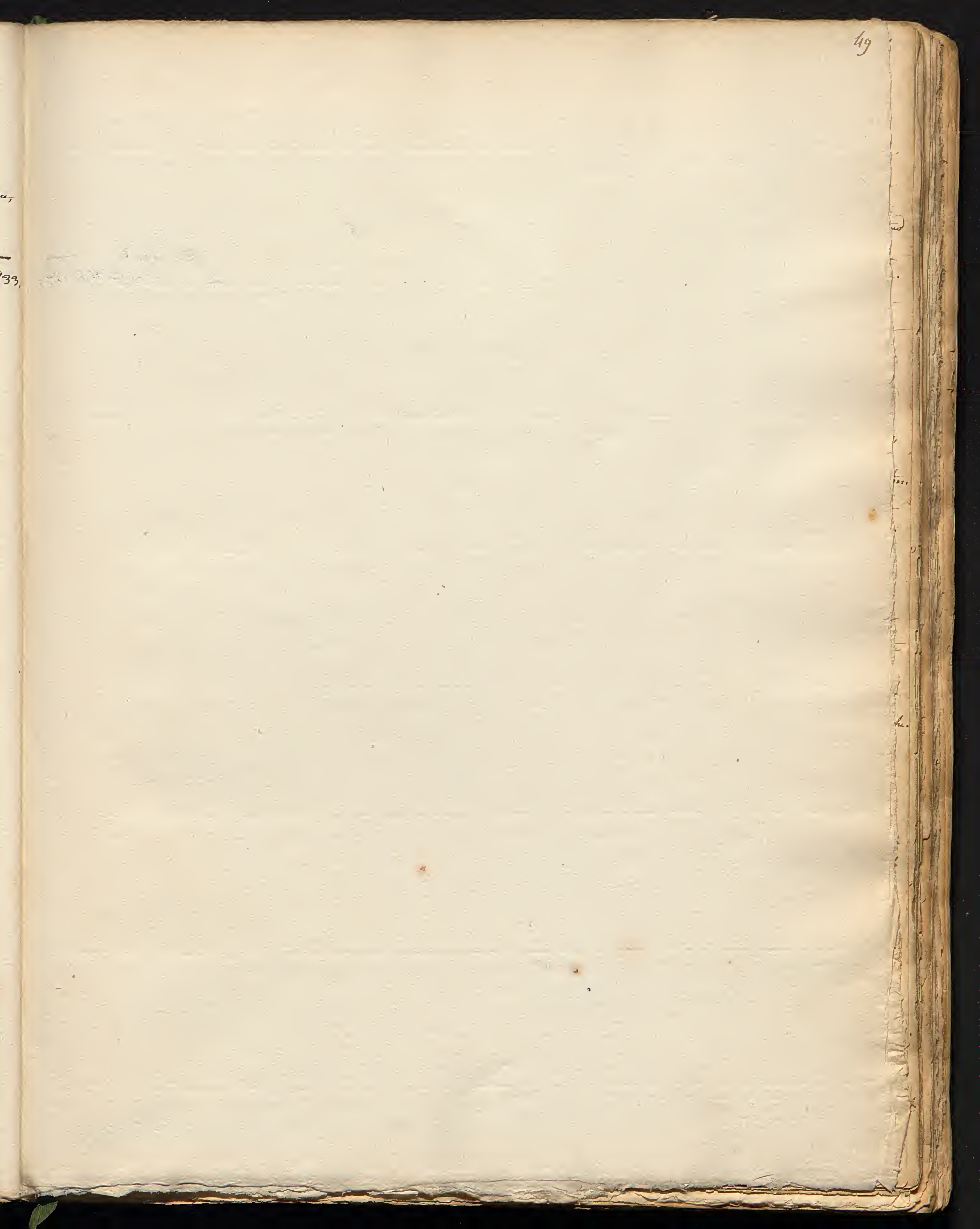
Quant à la 3e et dernière époque, nous en avons déjà donné une idée. Les deux grandes directions qu'on y remarque, c'est d'abord la disposition éclectique ou syncrétique et la disposition mystique. On cherche à relever la pphie sous l'influence de deux idées. On croit d'abord que la vérité est dispersée par fragments dans les différents systèmes, et que pour avoir la vérité toute entière, il faut y rechercher ses membres épars. D'un autre côté, on veut tirer la pphie de la révélation; on croit que la vérité ne peut être connue que par les lumières de la révélation; en conséquence on veut détruire le corps afin d'exalter l'esprit, on veut enfin rechercher les traces des révélations anciennes et en obtenir de nouvelles.

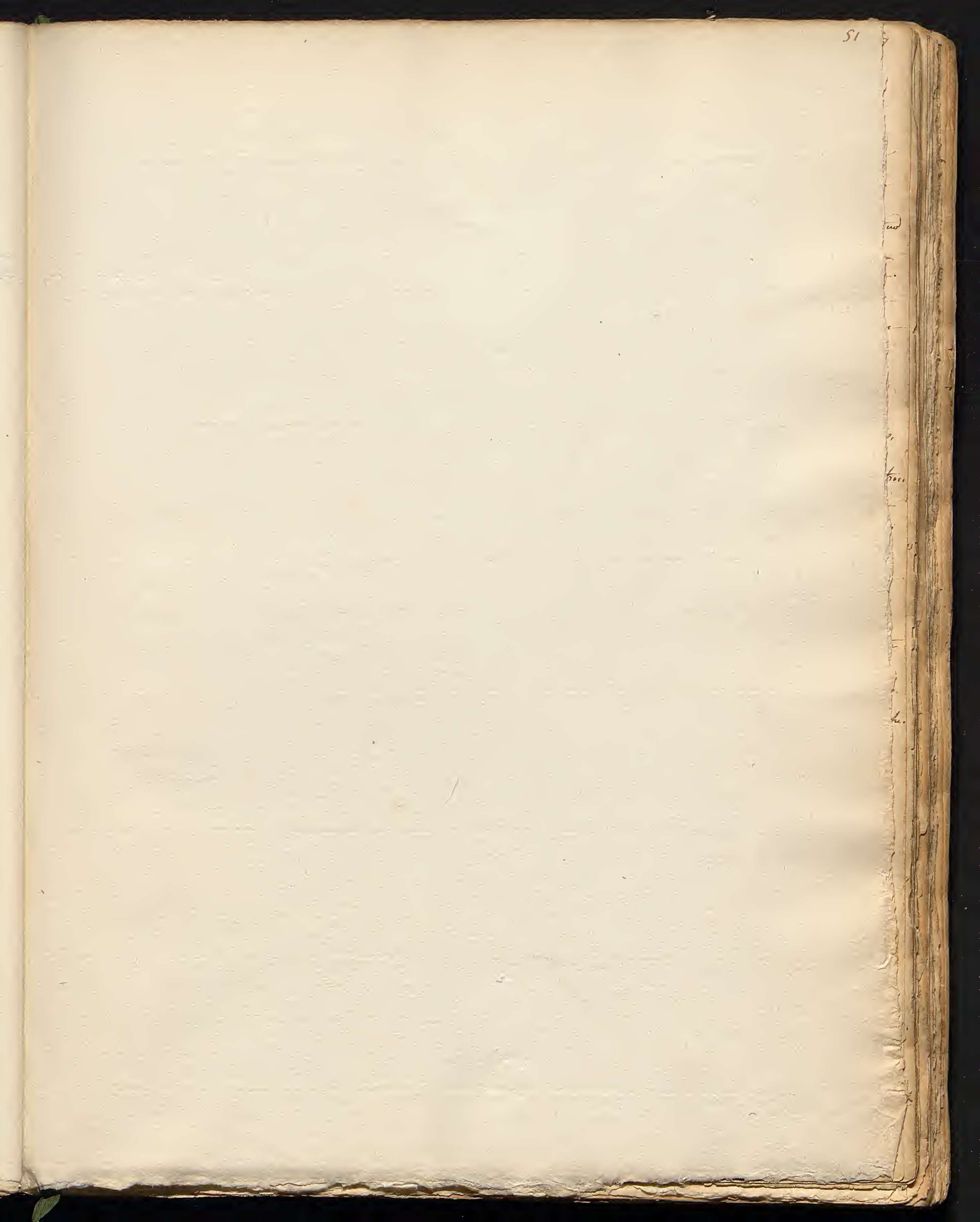
C'est là la disposition générale qui domine la 3e époque jusqu'au

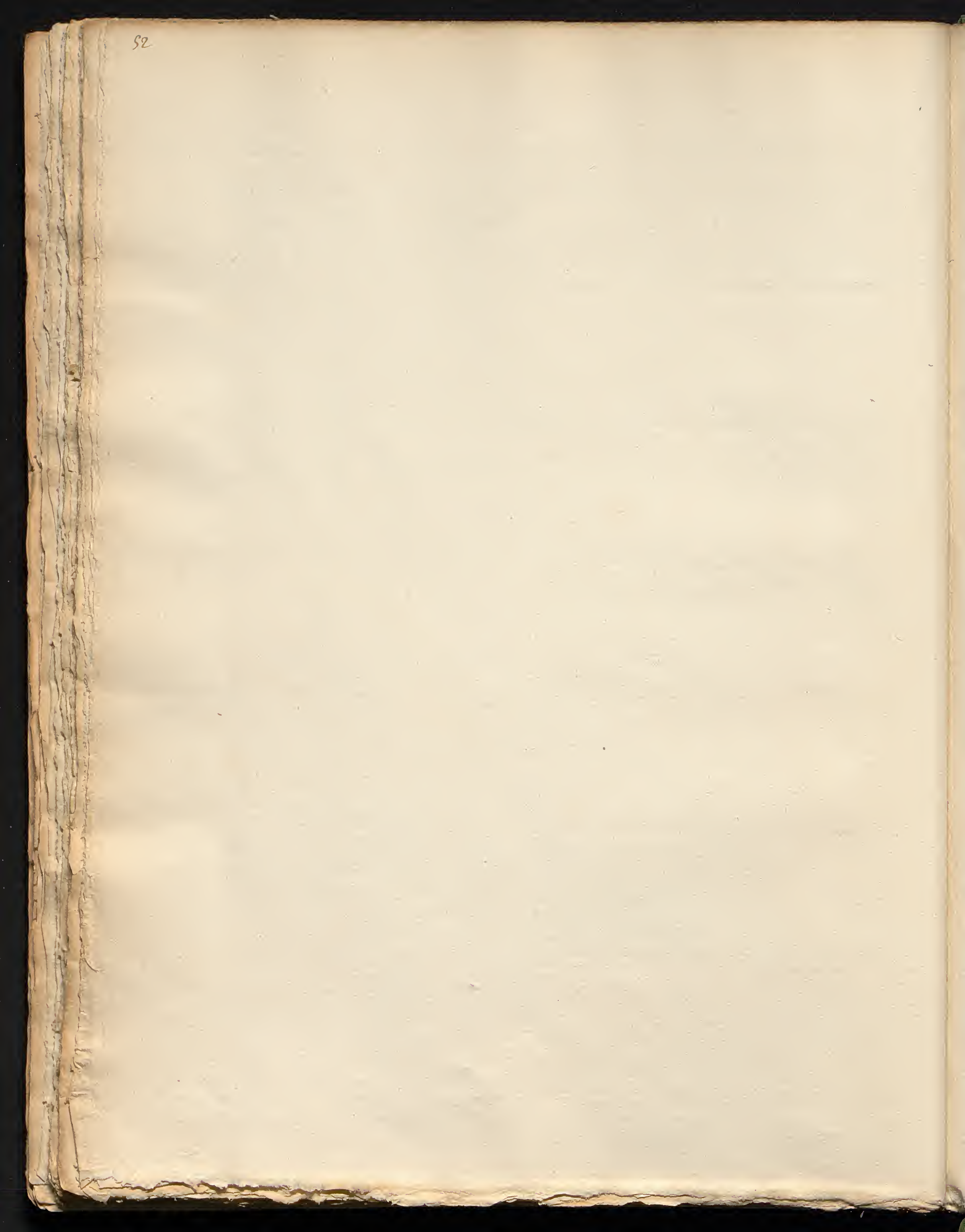
moment où la lutte se déclare entre le Christianisme qui arrive et la philosophie payenne qui s'en va. Alors un sentiment domine tous les autres, c'est un besoin de conservation; il se fait un retour vers tout ce qu'il y a de chrétien dans la philosophie grecque; on veut montrer au Christianisme qu'il n'apporte rien de nouveau, que son dogme se retrouve dans la philosophie grecque.

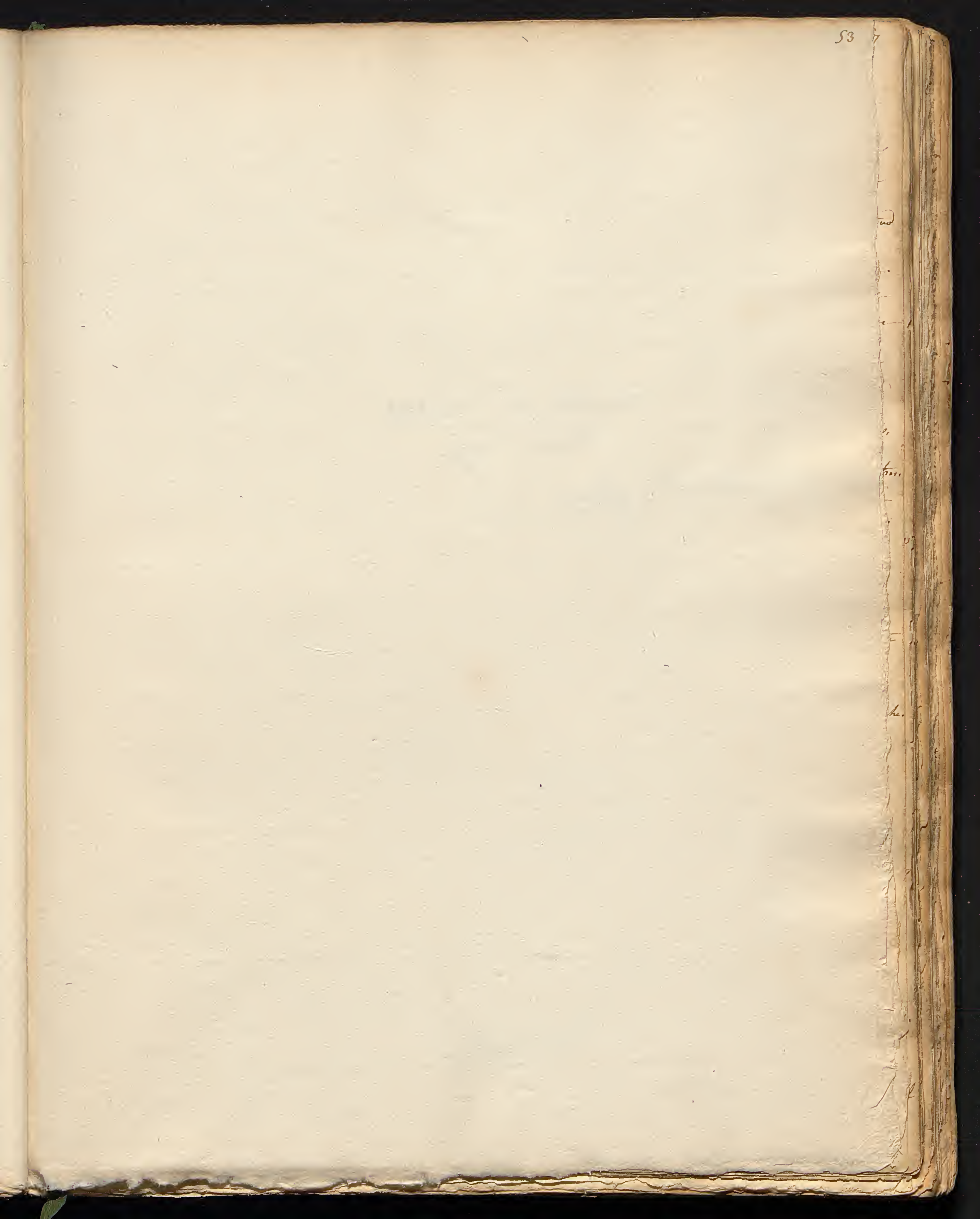
C'est au milieu de ces derniers et impuissants efforts qu'elle périt.

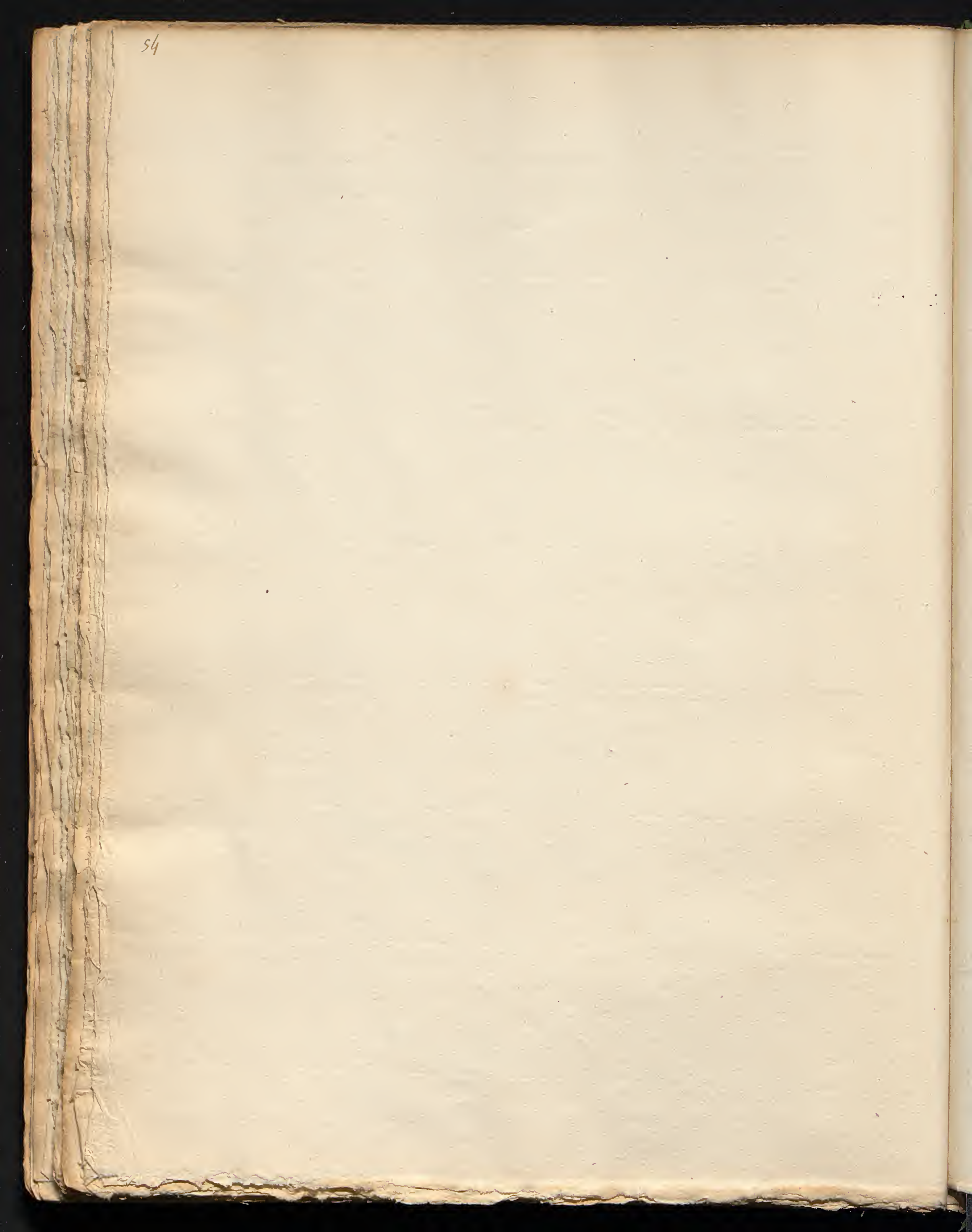
13 Juillet 1833.





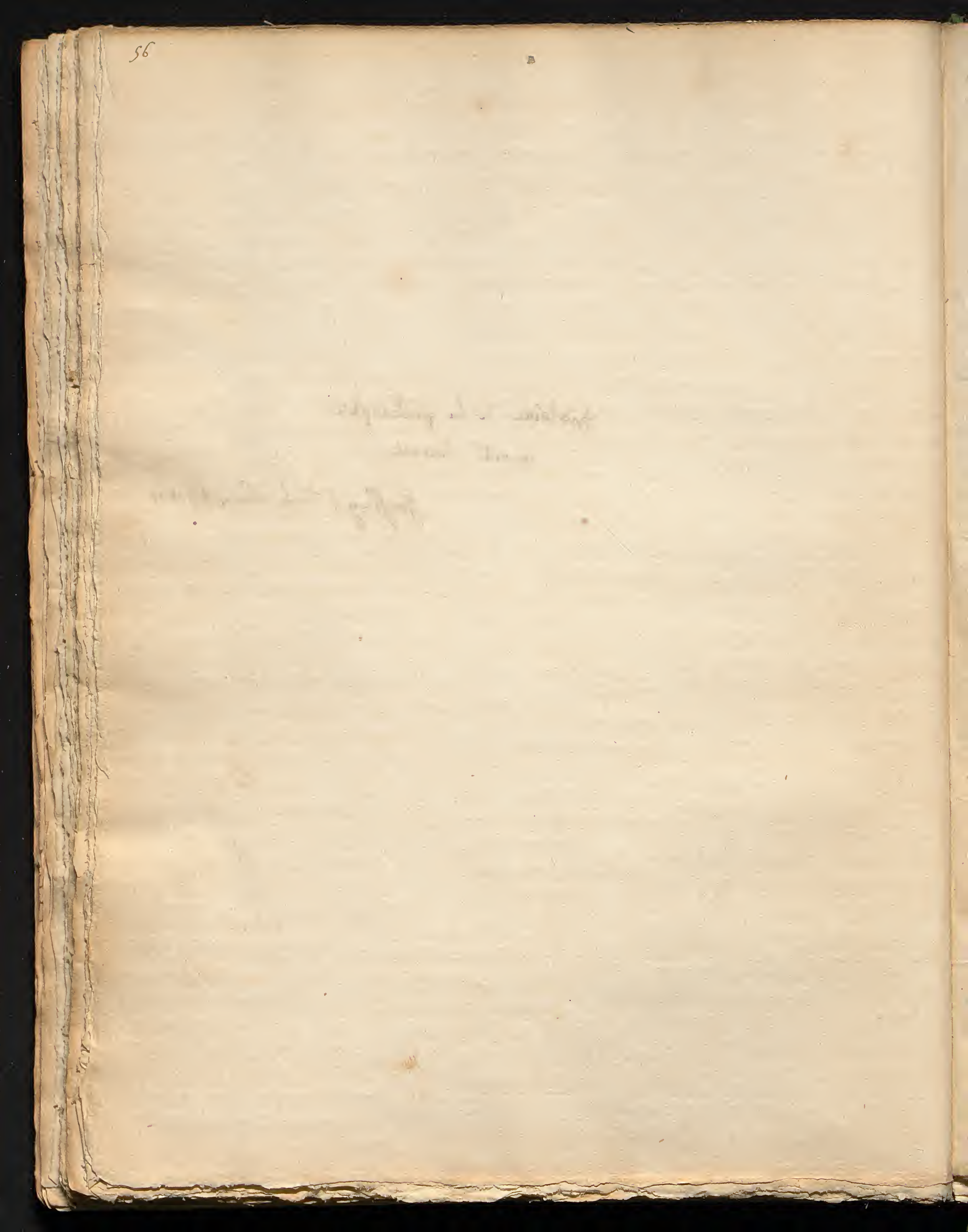






Histoire de la philosophie
avant Socrate.

Jouffroy (École Normale) 1831-32.



Exposition pphique des religions de l'Orient.

Dans toute succession de systèmes pphiques on remarque une marche progressive. Dans la pphie grecque la marche de l'esprit humain a été celle-ci. Le problème à résoudre était celui de l'origine et de l'explication de l'univers. D'abord on a expliqué l'univers par l'univers lui même : de ce monde matériel qui frappe les yeux on a extrait les élémens dont il paraît composé, puis on a attribué successivement à chacun de ces élémens la forme de l'univers ; on a expliqué tour à tour par l'eau, par l'air et par le feu la formation de l'univers. Ainsi on a cherché dans le mouvement des élémens qui composent l'univers l'explication de la forme qu'il a maintenant.

Le second pas a consisté à pénétrer au delà de cette matière. On avait confondu l'élément composant de cette matière avec la force qui la compose ; on distingua et l'on sépara l'élément composant de la force, et on fit cette force intellectuelle : ça été le pas d'Anaxagore.

Ainsi, on prend d'abord l'univers tel qu'il est ; on voit qu'il a une certaine forme. Au delà de la forme on arrive à la matière, et aux élémens dont elle se compose. C'est dans la matière qu'on cherche le ppe de la forme. Plongée dans le chaos, la matière s'en tire d'elle même et se forme, pour ainsi dire, d'elle même. Parmi les formes on en a reconnu de différentes espèces, parceque la matière apparait sous différents états ; on a cru que l'une de ces formes était plus primitive que les autres, et que de celle-ci par des transformations dérivaient toutes les autres. On a cherché quel était la forme ou l'état primitif ; et les uns ont pensé que c'était l'état liquide, les autres l'état aériforme, d'autres enfin l'état igné ; et peut être aussi l'état solide. On a disputé pour savoir lequel des élémens ou lequel des états de la matière est primitif. On se rendait peu compte des deux ppes, savoir l'élément composant et la force ; ces deux ppes, l'un artiste, l'autre composant, l'un étant les matériaux, l'autre l'ouvrier, on les laissait mêlés, indistincts, confondus dans la matière. Dans la pphie grecque le second pas a été la séparation de ces deux ppes. On a reconnu d'une part une force ouvrière, exécutrice, et de l'autre une matière première. C'est Anaxagore qui a établi la séparation de l'élément matière et de l'élément force et intelligence.

Dans le développement des religions orientales il me semble apercevoir absolument la même marche. Ces religions se partagent en deux classes 1° celles qui ont expliqué l'univers par la matière dont il est composé ; 2° celles qui l'ont expliqué par la force intelligente, qui a tiré d'elle même la matière ou travaillé la matière extérieure. Les religions primitives des Indiens et des Perses se sont distinguées des religions reformées de ces deux mêmes peuples, comme le système Ionien du système d'Anaxagore. Les premières religions ont été des personnifications de l'eau, de l'air, de la terre, du feu, qui apparaissent aux sens comme des forces naturelles ; et on a cherché à établir une hiérarchie de génération entre les élémens ; de sorte qu'un élément en se développant en a formé d'autres, puis d'autres, et ainsi de suite ; de là toute une cosmogonie. Tel est le ppe général de toutes les religions primitives, la forme de la matière expliquée par tous les élémens qui la composent. Elémens, dieux, forces, c'est la même chose ; puis il y a un rapport de génération entre tous ces élémens ; de telle sorte que d'un premier élément ou premier Dieu sortent tous les autres élémens ou tous les autres dieux. C'est une simple personnification des forces naturelles ou des forces matérielles qu'expriment ces dieux qui s'engendrent les uns les autres : de manière que la cosmogonie est identique à la théogonie.

Voilà la première forme des religions orientales ; la seconde c'est celle qui est représentée dans les religions reformées de l'Inde et de la Perse. On y aperçoit la distinction posée des

élémens composants et de la force qui les a mis en oeuvre; on conserva tout ce qui existe dans les religions primitives, mais on dédouble chacun des élémens ou dieux, en y mettant une âme et l'élément lui même: l'âme est un Dieu qui crée l'élément et qui le gouverne. A côté de la hiérarchie naturelle se trouve une hiérarchie toute spirituelle; derrière la hiérarchie des effets se trouve la hiérarchie bien distincte des causes ou des dieux, car c'est l'âme ou la divinité à tous ses degrés qui se trouve cachée derrière la hiérarchie des effets.

Entre ces deux systèmes on voit en apparaître un autre qui avant de subordonner l'effet à la cause, l'ordre matériel à l'ordre spirituel, pose l'équation et la lutte de ces deux ordres de choses. L'esprit distingue en nous mêmes deux élémens, l'un le corps, l'autre le ppe pensant; il applique cette distinction au monde extérieur, et sépare le ppe spirituel du ppe matériel; mais avant de faire l'un l'effet et l'autre la cause, l'esprit humain s'arrête, et pose l'égalité et la lutte des deux ppes, qui existent en nous. Puis faisant un pas de plus il conçoit la subordination du ppe matériel et général au ppe spirituel et général.

Au début, unité de ppe, et pour ppe la matière au sein de laquelle sont confondus et indistincts les matériaux et l'ouvrier. Puis on arrive à la distinction des deux ppes, parcequ'ils existent dans l'homme; de la dualité, et lutte des deux ppes, dont l'un engendre le bien, l'autre le mal, dont l'un est tantôt dit le ppe masculin, l'autre féminin, tantôt spirituel et l'autre matériel. D'abord ils sont égaux et une lutte a lieu entre eux: et puis l'un a pouvoir sur l'autre, il l'engendre même. Enfin l'esprit en vient à nier la matière, à l'anéantir; car, comme elle dérive de l'esprit, l'homme ne peut concevoir qu'elle soit distincte de son ppe.

L'homme d'abord ne voit que matière; seulement il l'anime, parcequ'il sent que la sienne est animée: des forces qui animent cette matière il fait autant de dieux, et établit une hiérarchie qui subordonne tous ces élémens à un seul élément ou à seul dieu. Puis réfléchissant sur lui même, il reconnait d'un côté l'inertie de la matière, de l'autre l'activité de l'esprit; alors il pose la dualité des ppes, élément matériel, et élément spirituel, mais ne les fait pas dériver l'un de l'autre. En dernier lieu l'un crée l'autre, et l'esprit finit par anéantir la matière.

La révélation de 2e Zoroastre montre bien ces 3 pas. Avant Zoroastre il y avait deux grands dogmes en Perse. On adorait les forces de la nature et surtout les astres, c.à.d. ceux des élémens qui frappent le plus, la lumière, le feu, de plus, il y avait une croyance qui reconnaissait deux ppes, le ppe de la lumière et le ppe des ténèbres. Il est facile d'apercevoir dans ces deux dogmes les débris de deux systèmes, l'un très ancien, suivi surtout par le peuple, et qui ne reconnaissait pas la distinction des deux ppes; puis un pas avait été fait, et probablement q.q. philosophe ou homme éminent avait posé la dualité de ppes, leur égalité et leur lutte. Zoroastre a concilié tout cela, en y ajoutant. Au commencement du monde, un premier être, souverainement intelligent et souverainement puissant, essentiellement esprit, primitif, existe; ce Dieu est plongé dans la contemplation de lui même. Mais un jour il s'avise de créer, et il crée d'un côté le ppe du mal, et de l'autre le ppe du bien; ces deux ppes sont des créatures, et au dessus d'eux domine l'être primitif. De ces deux ppes émanent des génies bons et des génies mauvais. L'homme lui même est soumis à ces deux ppes: il s'agit de savoir si avec sa

liberté il fera triompher le bon ppe. c.a.d. l'âme; si oui, après sa mort il sera dépouillé du ppe du mal, c.a.d. du corps, et rejoindra l'être souverainement bon dans l'empire de la lumière; si non, il sera rejeté vers le ppe du mal dans la région des ténèbres. Mais il y a une époque où le mauvais esprit, le ppe du mal, la matière, sera anéanti et où tout deviendra lumière. D'où nous voyons qu'ici l'esprit détruit la matière, et la regarde comme nulle; c'est précisément en cela que consistait la perfection de la religion des Mages.

Toutes ces doctrines passèrent dans la Grèce, et la seule différence qu'elles y présentèrent c'est qu'elles furent développées sous la forme pphique. Et même il est très vraisemblable qu'elles y avaient été préalablement enseignées sous la forme orientale par Orphée et d'autres théologiens.

Nouveaux développemens sur le même sujet

De même qu'au commencement l'individu ne distingue pas les deux natures qui sont en lui, et se considère comme un corps composé d'un seul élément, de même l'humanité envisage d'abord le monde comme une matière revêtue de forme. L'humanité explique cette forme par la matière elle même, en la douant de la force nécessaire pour agréger ses élémens. Le ppe matériel agit en vertu de la force qui est en lui, il se donne lui même sa forme. On a divinisé le ppe, on a reconnu un dieu primitif, qui n'est autre chose que le ppe matériel primitif, et d'autres dieux qui ne sont que les opérations par lesquelles cette force première a dû passer pour produire, en le composant, le monde tel qu'il est. On a été du dehors au dedans; on a aperçu les détails avant l'unité. On a vu se produire à la surface du monde un certain nombre de phénomènes, et ils ont paru résulter de l'action de forces que l'on a rapportées à la matière. Les premières causes que l'on a conçues ont dû être des personnifications des phénomènes. Mais peu à peu on est remonté des causes les plus individuelles à des causes plus générales; de ces génies extrêmement bornés dans leur puissance et multipliés à l'infini à des dieux moins nombreux et plus puissants; c'est-à dire on a été du fétichisme au polythéisme. Plus tard on est arrivé à l'unité, en laissant toujours le ppe formateur confondu avec le ppe matériel. Ainsi on a pu, en passant par le fétichisme et le polythéisme arriver au panthéisme.

Donner des noms à tous les dieux du second système et l'imagination va inventer une théogonie qui sera en même temps une théologie; au lieu de dire le ppe matériel a produit tels ou tels phénomènes; d'où sont émanés d'autres phénomènes, on a dit: le ppe s'a engendré tel ou tel ppe ou dieu, lequel est revêtu de tels ou tels attributs, lequel a engendré à son tour un ou plusieurs ppes ou dieux, chargés de différentes fonctions. On est ainsi descendu jusqu'aux divinités les plus inférieures, les plus voisines des phénomènes.

Un autre système est né, quand l'homme a su distinguer en lui 2 ppes, le ppe moteur, intelligent, et le ppe inintelligent inerte: Il a dû transporter cette notion au dehors. Il lui a fallu alors dédoubler tout ce qui avait été établi auparavant, séparer l'élément de la force, le ppe formateur du ppe composant. On a supposé que le premier s'était emparé du second et on lui a donné empire sur lui. On est arrivé ainsi à créer une théogonie distincte de la cosmogonie. Chacune des divinités particulières était occupée à produire une certaine opération de la nature, tandisque la divinité ppale avait inspection sur toutes. Ce système était facile à faire, le premier étant donné. Il s'agissait simplement de séparer ce qui avait été mêlé et confondu.

Une subdivision s'est opérée dans le sein de ce système. Selon les uns le ppe composant est coéternel

au ppe formateur. Selon les autres le ppe composant est émané du ppe formateur. Celui-ci, qui n'est autre chose que la divinité, n'a pour attribut dans le premier cas que de s'emparer de la matière et de la façonner; dans le second cas, ~~...~~ la matière est sortie du sein de la divinité. Pour être conséquent, il fallait dire que la matière n'était rien. On conçoit comment une force intelligente peut produire des actes, des phénomènes; mais la matière, on ne le conçoit pas. On a donc dû arriver à un système complet d'idéalisme, où la matière est supprimée, où au lieu de matière il n'y a que des phénomènes.

Entre ces deux systèmes s'est placé un 3e qui a servi de transition du 1er au 2d. Le premier avait pour idée fondamentale la confusion du ppe spirituel et du ppe matériel ou l'absorption de la force dans la matière, le 2d au contraire, absorbait, ou tendait à absorber le ppe matériel dans le ppe spirituel. Il y avait lieu à un système intermédiaire; pour cela il suffisait de rendre les deux ppes égaux en pouvoir et de les faire lutter entre eux. En effet quand nous nous examinons, nous sentons en nous mêmes une lutte entre les deux ppes; quand le ppe spirituel domine, nous sentons que notre nature se développe avec infiniment plus de facilité; nous éprouvons le contraire, quand le ppe matériel vient à dominer. Dans l'analyse plus profonde que nous avons faite de l'esprit humain, nous avons vu que le bien était le développement de l'esprit et le mal son non-développement, que ce qui faisait obstacle à son développement c'était la matière. De là à dire que l'un est le ppe du bien, et l'autre celui du mal il n'y a qu'un pas. Ce fait sans doute conçu confusément d'abord étant appliqué à l'univers conduisit tout droit au système qui considère dans le monde deux ppes, celui du bien et celui du mal, et la formation de l'univers comme le résultat du concours de ces deux ppes.

Ainsi le système du 2e Zoroastre est un système éclectique qui concilie le système intermédiaire avec le système idéaliste du premier Zoroastre.

Dans ce système tout émane d'un seul ppe qui est intellectuel. De ce ppe en sont sortis deux autres, l'un du bien intellectuel, l'autre du mal matériel, qui sont toujours en lutte. Comme la source première de toutes choses est un ppe intellectuel et par conséquent un ppe bon, il fallait décider qu'à la fin le ppe matériel serait anéanti par le ppe spirituel. c'est en effet ce qu'a dit Zoroastre.

Dans l'Inde le 1er système qui a paru sur la scène a été tout à fait matérialiste. Plus tard, lorsqu'il eut reçu son développement, il s'est formé dans son sein une réforme, un schisme ou une hérésie, qui a consisté à dédoubler ce qu'on avait unifié auparavant, à placer une hiérarchie spirituelle à côté de la hiérarchie matérielle, la 1re dominant la 2e comme la cause l'effet. Enfin dans le développement des religions Indiennes arrive une époque où non seulement l'on distingue la matière et l'esprit, en donnant à celui-ci la supériorité sur la matière, mais encore où l'on comprend que la matière ne peut émaner de l'esprit, qu'elle n'existe point réellement, qu'elle n'est que phénoménale. Il y a donc dans la ppie Indienne la représentation fidèle des 4 moments de la pensée de l'homme sur lui même: 1o confusion des deux ppes, panthéisme matérialiste; 2o plus tard 2 ppes, mais l'un supérieur à l'autre, existant tous deux de toute éternité; 3o le ppe matériel est émané du ppe spirituel;

4° le ppe matériel émané du ppe spirituel n'est plus regardé comme une substance, c'est q.q. chose de phénoménal. Y a-t-il eu un système intermédiaire, je l'ignore

En Grèce il paraît bien certain que ces systèmes, où les deux ppaux, ont existé, et se sont succédés dans le même ordre que dans l'Inde. Le 1er polythéisme, et ça été le premier système grec, était un polythéisme tout à fait matériel, où l'on confondait le ppe composant et le ppe formateur. quand Orphée vint il paraît que sa mission consista à substituer à la religion qu'il avait trouvée une autre religion ou plutôt à y introduire une réforme dans laquelle non seulement la distinction des deux ppes était proclamée, mais encore dans laquelle on remontait sans doute à l'unité. Il paraît que ce qu'on enseignait dans les mystères Orphiques c'était la doctrine spiritualiste, et que cet enseignement était secret, parcequ'il était contraire aux idées du peuple, qui confondait les 2 ppes.

Ce qui constitue le commencement de la pphie c'est le dessein avoué d'arriver avec les lumières de la raison à l'explication de ce monde. Tout ce qui en Grèce précède Thalès, s'était produit sous forme de révélation, de religion. Ce fut Thalès qui le premier donna des preuves de son système, et il les cherchait où l'on doit les chercher, dans la raison et l'expérience. Il fit des observations sur la nature et tâcha d'en déduire des applications sur le monde. En cela il se sépara tout à fait des prophètes religieux et commença la pphie

Ecole d'Ionie. Thalès, Anaximandre, Anaximènes.

Double but de l'histoire de la pphie et en général de l'histoire d'une science quelconque.

L'histoire de la pphie doit avoir le même but que l'histoire de toute autre science, c'est-à dire de marquer les pas successifs faits par l'esprit humain à la recherche d'une certaine vérité. Cette connaissance nous instruit à la fois et de la marche que suit l'esprit humain dans son développement et des différents élémens dont se compose la vérité totale dans une question quelconque. Ainsi l'histoire de chaque science est une page du développement de l'esprit humain, et de plus un traité sur la science elle même ou sur la recherche que la science a pour objet. Si les lois de toutes les sciences particulières étaient bien faites, il n'y a pas de doute qu'en rapprochant ces différentes histoires on apercevrait une loi uniforme et toujours la même, et que l'on pourrait déterminer quelle est cette loi avec une précision suffisante; il n'y a pas de doute d'autre part qu'on recueillerait de ces différentes histoires des notions exactes sur les différents élémens de la vérité en toute espèce de recherches.

De là dans l'application double but que nous devons nous proposer en faisant l'histoire de la pphie.

Notre but est de marquer ces deux choses 1° le point où chaque école prend la recherche pphique, et celui où elle la laisse; 2° les différentes vérités ou vues que l'école a créés sur la recherche pphique. En déterminant le premier point, nous lierons chaque école à celles qui l'ont précédée et à celles qui l'ont suivie, et nous constaterons les différens anneaux de cette chaîne immense qui commence à Thalès et finit à Kant. Chemin faisant, nous recueillerons les différens élémens de la solution pphique.

§ I. Thalès. 1° pas de science en Grèce avant lui.

Avant Thalès en Grèce il n'y avait pas de science proprement dite. L'humanité n'était pourtant pas sans solutions sur les questions qui l'intéressent; mais ces

ce qu'il trouva.

solutions n'étaient pas scientifiques ; elles n'étaient pas données comme les résultats des recherches de l'esprit humain, remontant des effets aux causes, mais comme des révélations, des inspirations. Les croyances sur ces questions composaient une religion et non un système pphique. Thalès commença donc la pphie. Ce qui distingue Thalès, dans les doctrines qu'il émit, des prêtres auparavant les seuls organes en ces matières, c'est que Thalès dans la solution du problème ou d'un des problèmes que la religion résolvait, professa qu'il procédait avec les simples lumières de sa raison et remontait des phénomènes aux causes. Il sépara donc la pphie de la Théologie ; il résolut les questions non par une théogonie, mais par un système pphique.

Thalès commença la pphie ; comment.

Thalès n'est donc pas l'homme ~~qui introduisit les solutions, il n'est pas l'homme~~ qui posa les questions ; elles avaient été posées avant lui ; mais il fut l'homme qui le premier les agita avec la liberté et les procédés pphiques, le premier qui rechercha des solutions par les seules lumières de la raison, en observant la nature et en en tirant des inductions.

1° Question qui dominait au temps de Thalès et dont il chercha la solut.

Une question dominait et domine encore toutes les autres, c'est la question de la pphie ou de l'origine de toutes choses. Il est certain que si cette question était résolue toutes les autres le seraient. Si nous étions dans le secret de la divinité qui a créé le monde, non seulement nous saurions comment et à quelle fin le monde a été créé, mais encore nous saurions l'origine et la fin de chaque être en particulier. Dans ces notions se trouve contenue la pphie tout entière.

Caractère des questions à l'origine. complexité.

Toutes les questions sont posées d'abord sous la forme la plus complexe ; ce n'est que plus tard qu'on aperçoit des parties dans ces questions complexes, qu'on les décompose en questions plus spéciales. A l'époque de Thalès, les questions spéciales n'avaient pas encore été séparées, l'analyse ne les avait pas encore distinguées ; les questions pphiques étaient encore enveloppées sous la question ppale de l'origine de toutes choses. Il prit cette question comme il la trouva et lui appliqua le procédé pphique.

3° Deux méthodes pour résoudre les questions pphiques : à priori, à posteriori.

Or, il y a deux manières de résoudre pphiquement la question pphique, la manière à priori et la manière à posteriori. Selon la première méthode, les questions étant posées, l'esprit humain cherche à les résoudre indépendamment de l'expérience et par les lois abstraites de la raison. Selon l'autre méthode, la pphie étudie l'homme et la nature, et remonte des effets observés aux causes ; c'est la méthode d'observation et d'induction.

Ecole Jonienne, méthode à posteriori ; Pythagore à priori ; ce que révèle ce fait par rapport aux deux races Jonienne et Dorienne.

Dès l'origine de la pphie grecque, elle s'empara de ces deux méthodes. L'Ecole d'Ionie adopta la méthode à posteriori, Pythagore la méthode à priori. Remarquons que Pythagore appartient à la race Dorienne, tandis que les pphes de l'observation, si je puis m'exprimer ainsi, appartiennent tous à la race Jonienne, que la pphie pythagoricienne eut pour siège un pays Dorien, la pphie Jonienne un pays Jonien. On retrouve

dans ce fait l'opposition de caractère qui reparait partout entre ces deux races, l'une plus sérieuse, plus réfléchie, l'autre plus en dehors, plus voluptueuse, plus en harmonie avec la nature, plus livrée à l'observation extérieure.

1° Réponse de Thalès à la question qui dominait de son temps : le ppe de toutes choses c'est l'eau.

Voyons maintenant les points sur lesquels Thalès manifesta une opinion et quelle fut cette opinion. Il se posa d'abord la question fondamentale du ppe ou de l'origine de toutes choses, et déclara que c'était l'eau. Ce dogme est attribué à Thalès à l'unanimité. Il fonda cette solution sur plusieurs observations. Ces observations ne nous sont pas toutes connues ; une seule est restée et elle s'accorde bien avec l'état d'enfance dans lequel était la physique à cette époque.

Observation sur laquelle il fonda cette doctrine.

Thalès remarqua que dans l'état liquide la matière n'avait aucune forme, mais qu'elle était capable de les prendre toutes. Il crut que dans son état naturel elle devait être liquide, et que lorsque du sein de cette matière sortaient les différents êtres, ils prenaient l'état solide. Ainsi il considérait la matière sous deux états, à l'état primitif, au simple état de matière, puis à l'état de corps organisés.

que le procédé de Thalès est pphique.

Le procédé est pphique ; nous y trouvons l'observation et l'induction. Nous voyons qu'au lieu d'expliquer par des causes théologiques ou poétiques la forme des êtres, il l'explique par une loi de la nature, par le passage de la matière de l'état liquide à l'état solide. Il procède scientifiquement. La question étant posée, Thalès se sert pour la résoudre de l'observation et sa conclusion est que les êtres n'ont de forme qu'à condition d'être solides, car il voit passer la matière de l'état liquide où elle est encore informe à l'état solide où elle est organisée. En d'autres termes, il observe, et de son observation il tire une induction ~~conforme à une loi~~ qu'il transformait en une loi de la nature.

3° Pourquoi Thalès a passé pour un athée et pour un théiste.

On comprend facilement comment Thalès a pu passer de son temps pour un athée. Il expliquait la création des différents êtres par une loi de la nature, et supprimait ainsi les divinités secondaires. Le peuple croyait et avait raison de croire qu'il supprimait toutes les divinités intermédiaires entre la cause première et l'être ; car une loi de la nature n'est ni Neptune ni Cybèle. Il y avait donc athéisme dans le sens grossier du vulgaire. Mais il n'y avait pas athéisme dans le véritable sens du mot. Car Dieu, c'est ce qui fait tout, explique tout ; tout pphe reconnait toujours un premier ppe par lequel il explique toutes choses, et quel qu'il soit ce premier ppe est toujours Dieu. On a donc pu soutenir simultanément que Thalès était athée et qu'il était théiste.

Ce que c'était que son Dieu et ses dieux.

Comme Thalès animait sa matière, il était condamné à l'animer dans les détails comme dans la masse. Il y avait donc de la divinité partout dans le système de Thalès parcequ'il avait confondu dans la matière première et l'élément composant et le ppe formateur. Là où il y avait un seul élément de matière se trouvaient et l'élément matériel et le ppe actif ; Dieu y résidait tout entier. Ce n'étaient pas des êtres distincts qui s'en venaient gouverner chaque élément, c'était la même force, le même Dieu, et c'était la conséquence d'une doctrine qui confondait le ppe composant avec le ppe organisateur.

si Thalès reconnut une foule de dieux, c'est que la force ou le Dieu unique se trouvant dans toutes les portions de la matière pouvait être dite multiple sous ce rapport.

6° Comment Thalès entendait que l'eau est le ppe de toutes choses. Inductions qui prouvent qu'il confondait dans un seul et même être l'élément composant et la cause formatrice.

Nous voyons que le point fondamental de sa doctrine c'est d'expliquer toutes choses par l'eau; mais comment Thalès l'entendait-il? L'eau est la matière sous une certaine forme. Étant une fois admis que c'est la forme primitive de la matière, on conçoit que l'eau soit tout ce qui compose, l'élément composant. Mais l'élément composant ne suffit pas à l'esprit humain; nous devons aussi nous rendre compte de la forme; dans tout être organisé, dans toute agrégation, il y a outre les molécules matérielles un travail intime d'où résulte la forme. Il ne suffit donc pas d'avoir la matière; il faut encore avoir le ppe qui la organise; en un mot outre l'élément matériel il faut la cause formatrice. Thalès sépara-t-il le ppe formateur du ppe composant? Il n'y a rien de bien clair dans ce que les anciens nous ont laissé sur ce point. Cependant on peut induire de certains faits avec certitude qu'il ne distingua pas la force de l'élément matériel: 1° de ce que les successeurs de Thalès ont été unanimes à les identifier; 2° de la doctrine d'Anaxagore, et du grand éclat qu'elle produisit en Grèce, précisément parcequ'elle établissait cette distinction. Si cette même distinction avait été enseignée déjà par Thalès, on n'en aurait pas fait un si grand mérite à Anaxagore. Ainsi, on peut croire que Thalès avait bien aperçu les deux choses, mais qu'il était d'avis que l'élément et la cause formatrice composaient une seule et même chose, que l'élément était la substance, la cause une qualité.

Germe de panthéisme dans la doctrine de Thalès.

Il suit de là que son ppe ou sa matière primitive tire de son sein tous les êtres possibles; c'est le germe de tout panthéisme. Toutefois le panthéisme n'est pas sorti d'une manière explicite de la doctrine de Thalès non plus que de celle de ses successeurs. Ce n'est que le germe du panthéisme; ce n'est pas le panthéisme avoué et exprimé nettement.

7° Loi d'organisation des corps.

Thalès, après avoir posé pour ppe l'eau en qui se trouvent l'élément composant et la force formatrice devait aborder une seconde question: il devait se demander comment de l'élément à la fois composant et formateur sortaient tous les êtres possibles; il restait à déterminer le mode, la loi d'après laquelle de l'état liquide de la matière sortaient tous les êtres organisés. Comme nous voyons dans un cas particulier l'eau se coaguler, c'est de même que dans tous les cas la matière de l'état liquide passe à l'état concret.

Thalès et les physic. en général ne s'occupent pas de l'opération métaphysiq. mais seulement du phénomène visible qui apparaît dans l'élément composant. Les religions font le contraire.

Du reste l'acte métaphysique, l'opération secrète par laquelle l'élément agit sur lui-même opère cette transformation, il ne paraît pas qu'il s'en soit occupé. À l'exemple de tous les physiciens il laissa de côté les phénomènes qui ne frappent pas les sens et s'en tint aux données de l'observation. Les religions n'en agissent pas ainsi, car elles sont toutes métaphysiques. Elles racontent comment la divinité procède pour créer; ce qui ne saisit pas les sens fait justement le sujet de toutes les histoires religieuses. En un mot elles s'occupent beaucoup moins de l'élément composant que de la force créatrice, c'est-à-dire que de l'invisible. Thalès fut tout le contraire, parceque l'élément composant frappe beaucoup plus les sens. Il fut plus physicien que ppe proprement dit; cela était le résultat de son point de départ.

3° Psychologie de Thalès conséquence de son système.

Quelque borné que puisse être une pphie, il est impossible que la question de la nature de l'homme lui échappe tout à fait. Aussi trouvons-nous qqs traces de psychologie dans le système de Thalès. Suivant lui l'essence de l'âme c'est le mouvement continu et spontané; ce que nous appelons, nous, activité et activité spontanée. On pourrait en induire que Thalès a bien indiqué la nature de l'âme. Mais comme il ajoute que l'aimant a une âme, il paraît qu'il ne faisait ici qu'appliquer la conséquence générale de son système. Partout où il y avait des phénomènes il devait y avoir deux élémens; de sorte que tout être possible dans la nature était à la fois de la matière et de la force.

Différence entre l'homme et les autres êtres.

Thalès reconnait en s'occupant particulièrement de l'homme qu'en lui les qualités essentielles de sa matière primitive se montrent avec beaucoup plus d'évidence que dans les autres êtres où l'activité de l'élément est moins visible. Mais au fond il pouvait ne pas distinguer l'homme des autres êtres, et il ne le devait pas pour être conséquent à son système.

II. Anaximandre.

Voyons maintenant celle d'Anaximandre. quel progrès la pphie de Thalès obtint elle entre les mains de son ami? qu'y ajouta-t-il? comment la modifia-t-il? Telle est la question.

1° ppe métaphysique supposé par Thalès, dégagé par Anaximand.

La recherche de Thalès, la recherche du ppe, de l'élément ou de la matière de toutes choses implique un ppe métaphysique, une loi de la raison humaine non dégagée par Thalès et qu'Anaximandre dégagea, c'est que rien ne se fait de rien. Si on pouvait arriver à q.q. chose qui se fît de rien, la recherche de la matière dont les corps sont composés serait une recherche hypothétique; car on chercherait le ppe de q.q. chose qui vient de rien, c.a.d. qui n'a pas de ppe.

Importance de ce pas.

Cette question préliminaire ne pouvait se résoudre que par un axiome. Anaximandre s'en aperçut et posa à la base de sa pphie le ppe célèbre sans lequel sa recherche eût été vaine et hypothétique. C'est déjà un grand pas pour l'esprit humain; c'est l'introduction dans la pphie d'un ppe ou de la méthode à priori.

2° Second pas métaphysique: il doit y avoir un rapport entre les corps et la matière d'où ils sont tous tirés; et comme ces corps sont finis, multiples, variables, la matière primitive est infinie, une et immuable.

3° De là: le ppe de toutes choses est un infini.

Anaximandre, parcequ'il était doué d'un esprit plus métaphysicien que Thalès, ou peut être parcequ'il venait après lui, arriva à une 2e conséquence, métaphysique comme la première. Les corps sont partout; ils sont finis, changeants et mobiles; ils se font et se défont, mais quels qu'ils soient, ils sont toujours finis. Entre un corps et la matière dont ils sont formés il y a le rapport du fini à l'infini, du multiple à l'unité, du changeant à l'immuable. Il était impossible que l'esprit ne fût pas frappé du contraste qui devait exister entre les objets particuliers, et la matière d'où ils étaient tous tirés. Anaximandre saisit cette opposition, et lui donna sa forme métaphysique: Il dit que le ppe de toutes choses est un infini; que de son sein sortent les corps finis, sans que ce réservoir de matière cesse d'être infini, un et immuable, et que dans son sein se produisent et se détruisent, se succèdent éternellement tous les êtres par une suite non interrompue de générations et de corruptions. C'est le second pas métaphysique que fait l'esprit humain dans la pphie Ionienne.

Anaximandre déclara donc 1° que rien ne se fait de rien; 2° que la matière primitive d'où tous les corps sont sortis soutient avec ceux-ci un certain rapport; s'ils sont variables

la matière primitive doit être invariable, immuable; si finie, si multiple, la matière primitive
doit être une et infinie. Il va plus loin; il précise cette question négligée par Thalès de
l'identification de l'élément et de la cause. Suivant les conséquences du ppe de Thalès, il
affirma expressément que l'élément composant et le ppe formateur ne forment qu'un seul
et même être.

4° Identification expressément déclarée du ppe matériel et du ppe formateur.

Son infini est une substance réelle mais infinie, une source matérielle et féconde; et il
s'agissait de déterminer la nature matérielle de cette substance infinie. Ici encore il modifia
la doctrine de Thalès; il pensa que ce n'était pas l'eau, mais q.q. chose d'intermédiaire
entre l'air et l'eau. On ne rapporte pas la cause de cette modification.

5° Son infini était matériel, q.q. chose d'intermédiaire entre l'eau et l'air.

La Loi selon laquelle les corps spéciaux se tirent de la matière primitive ne pouvait plus
rester, avec cette modification du ppe, l'opération qui fait passer l'état liquide à l'état solide:
si le ppe de toutes choses n'est plus l'eau, la loi d'organisation ne peut plus être la congélation.
Aussi Anaximandre pensa que c'était par l'attraction que la matière primitive quittait
son état normal pour former les corps. Les particules homogènes s'attirent, et il en résulte des
agrégations qui sont les corps. Ces attractions établissent entre les différents éléments un mouvement
continuel, et de même que l'agrégation de ces éléments produit les corps, de même les corps sont
détruits par la dissolution de ces agrégations. Ces deux choses, l'agrégation et sa dissolution
sont les effets du froid et du chaud, agents qui mettent les particules de matière dans un
mouvement continuel, qui font que les molécules élémentaires s'agrègent et se dissolvent;
de sorte que des débris de toute dissolution résultent de nouvelles agrégations. Ainsi la loi
d'organisation sort de l'obscurité dans laquelle Thalès l'avait laissée.

6° La loi d'organisation devait changer avec l'élément. Ici c'est l'attraction, agissant sous l'influence du froid et du chaud. Mouvement continuel entre les éléments moléculaires; suite de générations et de corruptions, d'agrégations et de dissolutions.

Nous voyons qu'Anaximandre apporta des changements considérables à la doctrine de Thalès,
et ces changements sont autant de perfectionnements. D'abord le ppe métaphysique de la doctrine
est posé; ensuite le contraste entre la matière primitive et les corps est saisi, c'est celui de l'immuable
et du changeant, de l'infini et du fini; 3° l'identification formelle de la matière avec le ppe formateur
est posée, tandis qu'elle est indécise dans Thalès; 4° l'état primitif de la matière est changé; ce
n'est plus l'état liquide, c'est un état intermédiaire entre l'air et l'eau; 5° cette modification en
exige une autre dans la loi d'organisation; le ppe de la nouvelle loi d'organisation est tout
entier dans le froid et le chaud qui agrègent et dissolvent les molécules élémentaires en
produisant entre elles un mouvement continuel, d'où résultent les corps.

7° Récapitulation des perfectionnements apportés par Anaximandre à la doctrine de Thalès.

Du reste pas un mot de psychologie dans ce qui nous est resté d'Anaximandre.

8° pas de psychologie.

III. Anaximènes.

nouveaux perfectionnements

Anaximènes ajouta de nouveaux perfectionnements à la doctrine de Thalès et d'Anaximandre.
Puisque la matière est infinie, son enveloppe naturelle, l'espace, doit être aussi infini. Il
distingua donc l'espace de la matière; c'est un des ppaux caractères de la doctrine d'Anaximènes.
Puisqu'il y a une matière infinie dans un lieu infini, la matière remplit complètement
l'espace, et il n'y a pas de vide; autrement la matière serait moins infinie que l'espace,
ce qui n'est pas. Or, Anaximènes trouva que c'est l'air qui est dans tous les points de

1° Distinction de la matière infinie de l'espace infini.

2° Pas de vide; pourquoi.

3° L'air est le ppe de toutes choses; pourquoi.

Nouvelle preuve que l'air est le ppe de t. choses.

l'espace sans exception; c'est donc l'air qui est la matière primitive infinie. Il ajouta pour confirmer cette conclusion que l'air est de tous les corps imaginables celui qui a le moins de forme et le plus d'étendue, et qu'il se prête encore mieux que l'eau à toutes les formes possibles.

4° Identification des deux ppes. Le ppe causal est plus déterminé: il a la vie et la pensée.

Dans Anaximènes aussi bien que dans Anaximandre l'identification de l'élément matériel et du ppe formateur est proclamée; mais le premier détermine davantage la cause formatrice. Anaximènes déclare que cette matière infinie possède la cause, et qu'elle ne la possède qu'à la condition de posséder non seulement le mouvement, mais encore la vie et la pensée. Il y a progrès. Cette cause première est confondue avec la matière, mais elle a pour caractère de penser.

5° L'air est Dieu; pourquoi. L'âme est un être aérien; pourquoi.

Puisque la matière primitive est l'air, l'air est Dieu et l'âme de tous les êtres, et par conséquent celle de l'homme doit être de même nature. Il était donc tout simple qu'Anaximènes avançât que notre âme est un être aérien.

IV. Coup d'œil général sur toute la ppie Ionienne, dans le but d'apercevoir les progrès qu'elle a faits d'un ppe à l'autre.
1° Son objet. procédé scientifique substitué aux religions.
2° Le ppe dont elle s'occupe le plus; pourquoi?

Si vous reportez vos regards sur les ppales parties du tableau qui vient d'être esquissé, vous verrez parfaitement le progrès dont l'Ecole Ionienne offre le développement. Son objet était d'expliquer la formation du monde; son objet était identique à celui de toutes les religions antérieures, seulement au procédé théologique et poétique elle substitua le procédé scientifique qui consiste à partir du monde pour arriver au ppe des choses. Ce qui devait frapper d'abord, c'est la matière composante. Aussi ce qui domine dans tous les systèmes Ioniens c'est la recherche de l'élément matériel. Ils diffèrent sur cet élément; pour Thalès c'est l'eau, pour Anaximandre q.q. chose d'intermédiaire entre l'eau et l'air, pour Anaximènes l'air.

3° 2 ppes métaphysiq.

Anaximandre trouve le ppe métaphysique de la doctrine naturelle: rien ne se fait de rien. De plus il conçoit le rapport du fini et l'infini, du multiple à l'unité entre les corps et la matière d'où ils sont sortis, et dit que l'infini est le ppe de toutes choses.

4° Distinction de la matière et de l'espace infini.

Anaximènes fait un pas de plus; il songe au siège, au séjour de la matière, et comme elle est infinie, l'espace ne peut être qu'infini, et la distinction de l'espace et de la matière est posée.

5° Développement de l'idée du ppe causal; identification.

A côté de l'idée d'élément est celle de la cause formatrice; celle-ci les occupe peu ou point. Est-elle ou n'est-elle pas distincte de l'élément; on ne sait si Thalès les distinguait, les deux autres déclarent ces deux choses identiques; de sorte qu'au fond de leurs doctrines est le panthéisme, mais un panthéisme non développé. L'idée de la cause formatrice prend pourtant q.q. développement dans l'Ecole Ionienne. Dans Thalès elle n'est qu'indiquée comme une chose qui forme, qui façonne, au moyen de laquelle la matière d'elle même produit les corps.

développement que lui donne Anaximènes.

Mais déjà dans Anaximènes l'idée de cette cause se développe; car Anaximènes lui attribuait la pensée et le mouvement spontané comme caractère fondamental. Ainsi les deux idées se développent parallèlement quoique inégalement. Le point de départ était la recherche de l'élément composant; aussi la force n'apparait-elle que comme accessoire.

6° Dieu.

Le ppe à la fois élément et cause formatrice est Dieu pour les trois ppies de l'Ecole Ionienne. De là il suit que Dieu est partout où il y a de la matière; Dieu est tout et il n'y en a qu'un.

7° Loi d'organisation.

Dans la loi d'organisation des corps il y a également progrès. Thalès admettant que le ppe de toutes choses était l'eau devait croire que cette loi était celle du passage de l'eau à l'état solide

Lorsque la matière première fut changée, il fallut changer aussi la loi d'organisation des corps. Anaximandre la changea en déclarant que le froid et le chaud étaient les agents de cette transformation de la matière primitive. On ne trouve rien de nouveau dans Anaximènes sur ce procédé d'organisation.

8° psychologie.

Quant à l'âme, on s'en occupa très peu, et cela devait être, car elle ne pouvait être d'après les ppes de l'Ecole Jonienne qu'un être comme un autre; seulement le ppe causal apparait avec plus d'évidence dans l'homme que dans les autres êtres; et c'est en lui qu'on devait le mieux retrouver les qualités de la cause formatrice. Aussi à mesure que l'on distingua les qualités de l'esprit, on distingua mieux celles du ppe causal dans la matière; c'est évidemment par une induction de ce qu'il avait observé dans l'âme qu'Anaximandre donna la cause formatrice de la pensée. Ainsi, le développement de l'idée du ppe formateur dans l'Ecole d'Jonie dépendait complètement du développement de l'idée qu'elle se faisait des qualités de l'âme.

que le développement de l'idée de la cause formatrice est proportionné au devel. de l'idée des qualités de l'âme.

V. Résultat définitif.

Enfin, tel est le résultat obtenu par cette école: une substance infinie dans un espace infini tire d'elle même tous les êtres possibles, d'après l'axiome que rien ne vient de rien. Le procédé par lequel de la substance primitive sortent tous les êtres est proportionné dans les phases de la phie Jonienne à l'idée qu'on se faisait de la nature primitive de la matière.

Ecole Italique. Pythagore.

1re Leçon.

Tous ceux qui se sont occupés de la doctrine pythagoricienne ont rencontré de très grandes difficultés à déterminer le véritable sens et le véritable esprit de cette phie. Les raisons de ces difficultés sont toutes simples. D'abord les dogmes que Pythagore enseignait à ses disciples et que ceux-ci transmettaient aux pythagoriciens suivants, demeuraient secrets pour le vulgaire, ou pour les hommes qui n'appartenaient pas à l'Ecole. Le Pythagorisme, quand il se manifestait au dehors, ne s'y manifestait que dans ses conséquences pratiques, et sous des symboles que probablement on s'attachait à rendre le plus obscurs possible. Cela a été le propre de toutes les Ecoles secrètes: toutes les fois qu'il s'agit de produire au dehors, et aux yeux de ceux qui ne sont pas initiés q.q. chose de la doctrine mystérieuse, on l'enveloppe de symboles obscurs où l'on tâche de mettre des contradictions, pour dépayser ceux qui ne sont pas familiarisés avec elle. C'est encore le propre de pareilles écoles, que les maîtres n'écrivent pas non plus que les disciples, ou s'ils écrivent ce n'est que sur des conséquences très éloignées de la doctrine. Ainsi le pythagorisme doit nous être aujourd'hui profondément inconnu par cette double raison: 1° qu'il restait secret pour le vulgaire, ou ne lui était révélé que par la parole; 2° que dans ce dernier cas même il lui était exposé seulement dans ses conséquences pratiques, ou sous des formes symboliques très obscures.

Ce n'est que dans une époque assez avancée de la doctrine que q.q. Pythagoriciens se sont hasardés à violer leurs serments en annonçant le pythagorisme soit par des livres, soit par la parole. C'est ce qui fait que nous n'avons rien de certain ni sur Pythagore, ni sur les premiers Pythagoriciens: tout ce que nous savons de cette Ecole appartient à des Pythagoriciens plus modernes. C'est ce qui fait que même dans l'antiquité on ne distinguait pas

la doctrine de Pythagore de ce qui appartenait aux Pythagoriciens en général. Les publications pythagoriciennes sont arrivées très tard, et il est probable qu'elles ont retenu beaucoup de l'habitude symbolique imposée aux Pythagoriciens, et qu'éloigné de sa source le Pythagorisme n'était pas une chose aussi claire qu'à son origine.

On comprend donc que l'exposition de la doctrine de Pythagore est à peu près impossible dans nos temps modernes. Les hommes les plus savants qui ont le plus étudié cette matière, sont arrivés à des probabilités différentes et parfois contradictoires ; et quand même on les supposerait vraies ; elles ne contiennent que des lambeaux de doctrine, et non une doctrine tout entière.

Mais quand on ne peut pas restituer une doctrine, la restituer complètement et avec certitude, on peut du moins retrouver l'esprit général et la tendance de cette doctrine, et quant aux détails particuliers, on peut se poser des questions, et grouper autour de ces questions tous les renseignements qui s'y rapportent. Caractériser la tendance et l'esprit général du Pythagorisme, poser sur les différentes doctrines dont on a q.q.s nouvelles des questions, et présenter sur ces questions, et entourer ces questions de tous les renseignements qu'on peut recueillir ; voilà ce qu'il faut faire ; mais cette tâche même offre beaucoup de difficultés.

De ce que les Pythagoriciens ont proclamé que les lois de la nature n'étaient que les lois des nombres il ne faudrait pas conclure que le Pythagorisme a été un système créé a priori, et qui a été ensuite appliqué à la réalité. Car nous ne savons que les résultats du Pythagorisme ; mais nous n'avons aucun renseignement sur la méthode par laquelle il arriva à ces résultats. Il se pourrait que Pythagore eût procédé comme les Ioniens, qu'il fût parti d'une observation de la nature, qu'il eût universalisé cette observation particulière et que l'appliquant à l'explication de tous les phénomènes naturels, il les eût forcés à se soumettre à cette loi. Pour le vulgaire, pour les gens qui n'appartenaient pas à l'École on ne devait faire apparaître que les résultats. Si on était arrivé à ce résultat que les lois des nombres sont les lois de la réalité, on devait le dire au vulgaire sans lui expliquer la méthode par laquelle on y était parvenu. De cela qu'apparaît dans le Pythagorisme une loi abstraite au moyen de laquelle il explique la réalité, on n'est pas en droit d'en conclure que la méthode Pythagoricienne ait été à priori. Il a pu arriver à cette loi abstraite par la méthode à posteriori tout comme par la méthode à priori.

C'est donc uniquement sur la foi de ce qu'ont écrit du pythagorisme q.q.s auteurs anciens que l'on croit qu'il a procédé autrement que la philie Ionienne. Mais, à le bien prendre, ce qui reste de Pythagore ne démontre pas ce contraste entre les deux Écoles. Toutefois le vulgaire ne peut prendre d'une doctrine que ce qu'il en sait ; et il est bien certain que q.q. ait été la méthode du Pythagorisme, l'effet produit, l'impulsion donnée par Pythagore à la philie ont été opposés à l'effet produit et à l'impulsion donnée par l'École d'Ionie. En d'autres termes, soit que Pythagore soit parti des faits, soit qu'il ait conçu d'abord la doctrine des nombres, et que sans analyser les faits, il ait jugé bon d'imposer aux choses les lois des nombres ; toujours est-il que pour le spectateur, pour l'humanité ce qui apparut d'abord ce fut une doctrine abstraite sur les nombres, et la soumission de la réalité à cette législation des nombres. Le Pythagorisme a habitué les philes à partir d'un phe à priori, puisé dans l'intelligence elle même, pour expliquer le monde.

Voici comment on peut s'imaginer que Pythagore a procédé. On sait qu'avant d'aller en Egypte Pythagore avait pu avoir connaissance de la doctrine des premiers philos. Ioniens ; il est probable qu'il avait philosophé selon cette doctrine. Il se livra avec ardeur aux mathématiques et les cultiva assidûment en Egypte ; il se familiarisa avec la doctrine des nombres et des figures. Il commença une vie toute abstraite, dans laquelle il ne s'occupa que de nombres et de formes. Il est possible qu'en rapprochant l'idée Ionienne de la composition des choses avec l'idée de la composition des nombres, des formes, des solides, il ait trouvé q.q. analogies, q.q. similitudes entre les lois de ces deux sortes de composition. Il est possible qu'alors démêlant mal l'abstrait du concret il ait pensé que la loi de la formation et de la composition des choses était identique à celle de la composition des nombres et des figures géométriques, et que, puisque cette loi était la même, elle pouvait être appliquée à la composition des choses réelles.

Quoiqu'il en soit, le témoignage unanime de l'antiquité dit que l'effet métaphysique de la doctrine pythagoricienne a été d'identifier les lois des nombres avec les lois de la réalité. Tout corps, ainsi que les Ioniens l'avaient observé, est composé, et composé de parties que nous n'atteignons jamais, mais que nous concevons exister. Comme notre oeil ne peut pénétrer jusqu'à elles, nous n'avons pas de raison de croire qu'elles soient différentes les unes des autres. Si on imagine un certain nombre de ces molécules semblables ajoutées à elles mêmes, elles composeront un corps, plus ou moins grand, selon que ce corps renfermera plus ou moins de parties. Ainsi l'élément ou le type d'une chose est un certain atome matériel, et la loi de la formation d'une chose est la superposition de cet atome sur lui même un plus ou moins grand nombre de fois.

En prenant la chose d'une autre façon, si on décompose le solide, il se résout en surfaces superposées, si on décompose la surface, elle se résout en lignes superposées ou juxta-posées, enfin la ligne se résout en points. C'est donc le point auquel aboutissent la ligne, la surface et le solide.

Maintenant, si vous passez de la réalité, ou des corps aux nombres, vous trouverez que le nombre n'est aussi que la somme de certains points appelés unités. Il y a donc similitude parfaite entre la composition d'un nombre et celle d'un corps : un corps est la somme d'un certain nombre d'élémens matériels tout comme le nombre la somme d'élémens appelés unités. A une époque où la nature des idées abstraites n'était pas bien connue, on a pu confondre l'unité, élément abstrait, avec la molécule, élément matériel, la chose avec le nombre. On a pu aussi ne voir dans le nombre que l'image abstraite des choses, et dans l'unité l'image abstraite de l'élément matériel.

On conçoit ces deux doctrines, l'une qui professe que les nombres sont les images des choses, et qu'ainsi dans la loi de la formation des nombres se trouve la loi de la formation et de la génération des corps. Dans cette première doctrine on ne confond pas l'abstrait et le concret ; l'arithmétique est simplement l'image de la nature

les lois abstraites des nombres sont simplement les images des lois réelles qui régissent les corps. Voilà une première manière d'entendre Pythagore. Il est possible aussi qu'on n'ait pas distingué l'unité de l'élément moléculaire, et qu'ainsi on ait professé que le corps n'est autre chose qu'une réunion d'unités et que les nombres sont non seulement le reflet des réalités, mais les réalités elles mêmes, et ne font plus qu'une seule et même chose. — On conçoit une 3e interprétation, fondée sur la grande analogie qui paraît exister entre la pphie pythagoricienne et la pphie des Ecoles Orientales. On peut croire que la doctrine des nombres n'était qu'une fantasmagorie cachant une doctrine secrète, un grand symbole dont la clé s'est perdue depuis long-temps.

Ainsi il y a trois manières d'entendre la doctrine des nombres: 1° d'après des similitudes entre les corps et les nombres, entre l'élément dont les corps sont une répétition et l'unité dont les nombres sont une répétition, on a pu croire que telles étaient les lois des nombres, telles devaient être les lois des choses; de là une recherche des lois des nombres pour trouver les propriétés des choses, et d'après cela expliquer leur origine; 2° La même similitude étant observée, et ayant de plus confondu l'unité abstraite avec l'unité réelle on a proclamé l'identification du nombre abstrait avec la chose elle même, et l'univers n'a plus été qu'une réunion de nombres émanés de l'unité; 3° enfin le système des nombres n'est qu'un symbole, et la doctrine cachée sous ce symbole est inconnue; seulement on a q.q. vue sur cette doctrine.

Ces trois interprétations ont existé dans l'antiquité. Les néopythagoriciens à une époque déjà mystique ont prétendu que la doctrine de Pythagore était un symbole. à une époque plus ancienne, on a vu des pphes soutenir que dans cette doctrine il y avait identification entre les nombres et les réalités; d'autres qu'il y avait distinction, mais seulement que la science arithmétique était l'image de la science de la nature.

Reste à savoir quelle est la bonne interprétation, si c'était sérieusement que Pythagore cherchait dans la science des nombres la science de la nature; ou si l'on ne doit prendre cette assertion que pour un symbole; et dans le cas où l'assertion devrait être prise au propre, il faudrait savoir encore, s'il identifiait l'unité avec l'élément moléculaire, les nombres avec les choses, ou bien si dans les lois des nombres il cherchait l'idéal des lois de la nature.

De q.q. manière qu'on préfère résoudre la question, il est certain que dans le pythagorisme toutes les fois qu'on avait q.q. chose à expliquer on partait d'une propriété ou d'un rapport appartenant à l'arithmétique. Ainsi il y avait un certain nombre qui représentait l'univers; c'était le nombre 10, dans lequel se trouvait contenue, sans qu'on sache comment, l'image de la nature ou la nature elle même. Il en était de même pour tout; il n'y avait rien dans la nature qui n'eut son semblable, son image dans le nombre; nous parlons dans le sens de ceux qui ne voient dans la science des nombres de Pythagore l'image de la science de la nature. Chaque nombre dans cette hypothèse était l'image de q.q. chose de naturel. C'était dans les nombres que les choses étaient

claires et qu'il fallait les comprendre dans la nature. L'une des images les plus douteuses et les plus importantes était celle de la monade et de la dyade ; question fort obscure mais capitale.

2e Leçon. Il y a bien certainement dans le système des Pythagoriciens deux doctrines différentes, l'une Ionienne ou Orientale, l'autre de l'invention de Pythagore ; la dernière n'en peut être qu'un voile, un symbole de la première. Il est bon de séparer les deux doctrines et de les exposer à part, sauf ensuite à trouver ou à ne pas trouver le lien qui les unit.

Il y a eu dans le pythagorisme un dessein arrêté de trouver dans les nombres un symbole universel de la réalité et de ses lois. Il est évident en même temps que le système pythagoricien n'est pas une induction pure des propriétés réelles des nombres ; il serait tout autre si Pythagore ou ses disciples étaient partis de l'arithmétique et avaient fait le monde complètement à l'image des nombres. Il y a dans le Pythagorisme une foule de doctrines sur la réalité qui ne sont pas des déductions rigoureuses de la doctrine des nombres. Il doit donc y avoir eu deux choses dans la doctrine des pythagoriciens : 1° rapport établi entre la nature et les propriétés des nombres d'une part et la nature et les propriétés des choses de l'autre ; 2° deux choses sont arrivées ; ce rapport établi, certaines lois, appartenant aux nombres ont été imposées aux choses, et aux nombres on a imposé des lois ou des propriétés qu'ils n'avaient pas pour qu'ils représentassent parfaitement les choses. C'est un mélange né de ce qu'on a voulu faire des nombres des symboles de la réalité. Il a fallu augmenter, altérer les propriétés vraies des nombres, afin de pouvoir y conformer la nature entière, et d'autre part altérer la nature des choses, pour y retrouver les propriétés des nombres. Cette manière d'entendre le Pythagorisme est confirmée par un passage d'Aristote.

On conçoit également qu'après avoir établi ce parallélisme entre la réalité et les nombres, les Pythagoriciens aient ou bien pensé qu'il y avait deux choses, les nombres dans notre esprit et la réalité hors de notre esprit, l'un étant l'idéal de l'autre, les nombres étant l'idéal des choses ; ou bien que ne trouvant dans notre esprit que les nombres et non les choses ils aient incliné à l'idéalisme, et regardé comme la seule chose existante ce qui est dans notre esprit et comme incertaine la chose qui est hors de notre esprit, qu'ils n'aient gardé que l'un des deux termes et supprimé l'autre ; ou bien que l'abstrait n'étant pas bien distingué du concret une certaine confusion soit restée, et que les Pythagoriciens aient laissé subsister cette confusion entre la réalité et les nombres ; ou bien enfin que la doctrine des nombres n'ait été qu'un symbole pour présenter au dehors sous une forme énigmatique leur véritable doctrine sur les choses. Ces quatre manières d'entendre le rapport des nombres et des choses ont pu être successivement admises par les Pythagoriciens ou leurs interprètes, ou peut-être avaient elles été dès le ppe des dogmes de sectes spéciales dans le sein du Pythagorisme.

Entre ces quatre hypothèses il est difficile de choisir. Mais on ne peut pas s'en tenir aux généralités ; il faut entrer dans les détails.

Il faut d'un côté exposer ce qu'il [illegible] d'Ionien ou d'oriental dans le pythagorisme, c. a. d. la doctrine pythagoricienne indépendante de la doctrine des nombres, de l'autre cette doctrine des nombres ; enfin montrer le rapport qui existe entre la doctrine des nombres et la doctrine des Pythagoriciens sur la réalité.

Physique D'après ce qui nous reste de la physique ou de la cosmogonie pythagoricienne il paraît que Pythagore concevait comme ppe de toutes choses un certain feu central, qui avait son siège au milieu du monde, et qu'on croit être le soleil. Les Pythagoriciens le

considéraient comme l'âme du monde, comme Dieu, comme le ppe de toute vie, le ppe de toutes choses. Ce Dieu était matériel, car du feu c'est de la matière. De ce feu central émane tout ce qui vit, tout ce qui est animé dans le monde ; et d'abord les différentes sphères qui composent l'univers, possèdent toutes un feu, qui est une émanation de celui là. Les âmes des mondes qui gravitent autour du feu central sont autant de dieux inférieurs au premier ; d'eux émanent encore des dieux qui leur sont inférieurs et qui sont des intermédiaires entre les dieux supérieurs et les hommes. Du feu central émanent les âmes des hommes et celles des animaux ; les premières sont mêlées avec la matière, les dernières avec plus de matière ou avec une matière plus grossière. Ainsi on trouve que l'âme est un être igné, un rayon de la divinité : à la naissance elle entre dans le corps comme dans une hôtellerie, et elle en sort à la mort pour rentrer dans des corps d'hommes ou d'animaux ; par conséquent elle est impérissable. C'est là le pur système des émanations ; c'est un dogme tout à fait oriental.

A côté de cette théorie se trouve une théorie Ionienne : toutes choses en ce monde sont composées d'éléments, sont une somme d'éléments. L'élément est le ppe générateur des choses, comme l'unité le ppe générateur des nombres. Voilà le côté Ionien du Pythagorisme.

Telle est la physique pythagoricienne isolée de tout ce que la théorie des nombres est venue lui imposer sans doute après coup. Il est impossible de faire sortir la doctrine du feu central et des émanations de la doctrine des nombres. Entre ces deux doctrines il n'y a pas de rapport quant au fond. Il est probable que la théorie des nombres est postérieure à l'autre, et que ce n'est que plus tard que la première a forcé la seconde d'admettre 10 sphères ni plus, ni moins, et un mouvement de ces sphères réglé par des lois déterminées ; une harmonie parfaite résultant de ce mouvement, et une musique que nous entendrions, si nous n'étions accoutumés à l'entendre.

Psychologie

Voici pour la psychologie. L'âme est un feu, un rayon qui émane du feu central ; à ce titre elle est une partie de la divinité, une étincelle du feu, qui est Dieu. C'est une suite du système des émanations ; tout cela est oriental. Voici où le génie grec, c.a.d. celui de Pythagore et de son Ecole paraît.

Cicéron. 696.

Pythagore fait une analyse de l'âme, qui n'a pas de rapport avec la supposition que l'âme soit un feu. Il distingue deux parties, ou deux âmes, ou deux facultés de l'âme, siégeant chacune dans un endroit spécial du corps, l'une dans le cerveau et l'autre dans la poitrine, la première, ppe de connaissance et raisonnable, la seconde ppe de l'affection de la locomotion, de la force. La dernière (θυμος) est périssable, la première (νους) est immortelle ; θυμος est le ppe des besoins et des affections, νους celui de l'intelligence et de la raison.

D'un autre côté, d'après Septus, ce qui distingue l'homme de la bête, pour les Pythagoriciens, c'est le langage, l'expression. Quoique les âmes de ces deux êtres soient également des émanations du feu central, ces espèces d'âme sont distinctes, et ce qui les distingue le plus, c'est le langage. Une autre maxime du pythagorisme, c'est que les mots et les noms sont ce qu'il y a de plus important pour l'homme. Si on rapproche ces deux maximes de la distinction de deux âmes, on verra que c'est ppalement par la partie de l'âme ou par l'âme raisonnable que nous nous distinguons des animaux ; car par elle nous saisissons les noms et nous créons le langage. Dans les animaux il y a bien une âme, émanation du feu central, mais elle ne contient que ce qui est contenu dans la partie périssable de la nôtre ; c'est un ppe d'affections et de besoins. En nous, il y a de plus une autre partie de l'âme, qui est

l'intelligence, le ppe de la raison. Voilà pourquoi les pythagoriciens ont pu dire que le langage est ce qui distingue l'homme de la bête; le langage étant de l'invention de l'intelligence.

Logique

Voyons la Logique pythagoricienne. Différentes maximes logiques du Pythagorisme, à leur sens ont été développés par Sext. Empiricus dans un passage très important. On y trouve 1° que le même ne peut être connu que par le même; 2° que la vérité est dans l'unité, l'erreur dans la multiplicité; 3° que l'âme aspire la représentation des choses par les sens. Chaque sens a son élément et ses images propres, parceque le même ne peut être connu que par le même. Chacun des sens n'aspire sa représentation particulière qu'à par un véhicule qui a une certaine analogie avec lui; toujours en vertu du premier ppe; l'éther est le véhicule par lequel la vue aspire ses représentations; l'air est celui de l'ouïe, le feu celui de l'odorat, la terre celui du toucher. Ainsi il y a analogie entre chaque sens et la nature du véhicule et la nature de ce qu'il perçoit. L'âme ou l'intelligence ne perçoit pas la réalité par les sens, mais des images de la réalité; elle ne perçoit que le multiple. Or, d'après la maxime que la vérité vient de l'unité, et l'erreur du multiple, on ne pouvait tirer de ces représentations la vérité qu'à l'aide d'une faculté supérieure, qui avait de l'analogie avec l'un, l'universel, c.a.d. à l'aide de la partie raisonnable de l'âme.

Selon le Pythagorisme, ce n'est pas le genre qui dérive de l'espèce, mais l'espèce du genre; pour comprendre l'espèce il faut comprendre le genre, et le genre est ce qui est connu immédiatement par la faculté supérieure ou la raison; c'est en elle que résident l'un, les ppes, l'universel. D'où il suit que les vrais physiciens, suivant Sextus, doivent s'attacher aux choses universelles; par là ils connaîtront les ppes, et par les ppes tout le reste.

Ainsi, il y a dans l'âme deux parties, la partie raisonnable, émanation du feu central et la partie qui est le ppe de la sensibilité; cette dernière est armée de différents sens par lesquels elle aspire la représentation des choses; cela donne les images du réel. Mais par dessus tout cela il y a en nous une âme ou faculté supérieure, la raison, qui conçoit l'un, le ppe, l'universel; c'est à la raison qu'il faut s'adresser d'abord, car quand on connait les lois générales on trouve facilement les faits particuliers.

Cette Logique est une application de la maxime: le même ne peut être connu que par le même, car il y a entre la raison et l'abstraction ou l'universel une certaine affinité, tout comme il y a affinité entre chaque sens et les images de la réalité qu'il aspire. Elle s'accorde très bien aussi avec cette maxime que la vérité est dans l'unité et l'erreur dans le multiple. Aucune chose n'est concevable que quand elle a été faite une par la raison. Les sens fournissent les matériaux; la raison les unifie pour ainsi dire, c.a.d. y met l'unité, l'universel, le ppe. Il suit comme conséquence immédiate que la science est dans l'universel; il ne faut pas, comme l'Ecole Ionienne partir des observations des sens pour de là s'élever à des lois générales; tout au contraire il faut chercher à connaître d'abord les lois générales pour descendre ensuite aux particularités.

Cette Logique bien comprise est tout à fait idéaliste, et l'on sent que sa conséquence immédiate a dû être la doctrine à priori, non celle des nombres qui ne pouvait être qu'une application ou un moyen de la première. Tout le secret du Pythagorisme consiste en ce que les Pythagoriciens cherchaient les lois universelles dans les lois ou propriétés des nombres.

Dans cette revue de la psychologie et de la Logique du Pythagorisme nous avons mis tout à fait les nombres de côté; nous allons encore les négliger un instant pour nous occuper de sa Morale et de sa Politique.

Morale

Le vice des choses données par les sens; c'est le multiple, l'indéterminé; ce qui les unifie, c'est l'universel qui est conçu et appliqué par la raison à la réalité telle qu'elle apparaît aux sens. La perfection de la vérité se trouve donc dans l'unité; c'est le résultat de la liaison établie entre les parties indéterminées du multiple par l'universel, l'un. De là l'idée du bien et du mal, du beau et du laid. Le bien comme le vrai est dans l'un, l'harmonie l'universel, le mal dans le multiple, dans le discord, dans l'indéterminé. La production de l'harmonie ou de l'unité est le but moral de la vie, c'est la vertu. Nous produisons en nous cette harmonie par le triomphe du νοῦς, de la partie raisonnable sur la partie non intelligente sur le θυμός. Le νοῦς triomphant du θυμός, au lieu de deux ppes en nous, il n'y en a plus qu'un, il y a unité de gouvernement. Et de plus le ppe qui triomphe c'est le ppe raisonnable, celui qui a une certaine affinité avec Dieu, l'âme universelle, l'un, l'immuable. L'âme en même temps devient plus semblable à Dieu, puisqu'elle se dégage de la servitude de la partie capricieuse et variable pour parvenir à l'unité de commandement. Ainsi la vertu peut être définie à la fois, et l'établissement de l'unité en nous, et l'imitation de Dieu, et le triomphe de la partie raisonnable de l'âme sur la partie irraisonnable.

Esthétique

Le beau est l'harmonie ou un résultat des proportions. Les Pythagoriciens avaient surtout compris le beau par la musique; et le beau consistait pour eux dans l'harmonie, dans l'accord de tous les tons, dans l'unité, tout comme le laid dans le désaccord, dans le multiple, l'indéterminé, l'absence d'unité.

Le but en politique est également l'harmonie, la réunion en une seule seule unité de toutes les unités qui sont déjà dans les individus.

Ainsi de la Logique et de la psychologie de Pythagore résultent une Morale, une Esthétique et une Politique. Voilà quelle paraît être la doctrine pythagoricienne dégagée de la doctrine des nombres.

Maintenant rapprochons ces deux doctrines, et voyons comment par des concessions mutuelles la théorie des nombres devient l'image de la théorie de la nature. Dans la Logique est le ppe en vertu duquel Pythagore a eu le droit de considérer les lois universelles, les ppes qui appartiennent à la raison comme l'application de la réalité. Si on ajoute que Pythagore avait étudié ppalement celles de ces lois que donnent les mathématiques, on concevra comment il a dû donner la préférence à celles-là.

Les nombres sont au moins l'image des choses; donc leurs lois sont celles des choses. En se plaçant dans son point de vue, les nombres sont ce par quoi nous comprenons la réalité; dans l'universel ou l'abstrait qui est en nous, c.à.d. dans les nombres nous trouvons la réalité de toutes choses; c'est la science arithmétique. Nous savons qu'il y a un rapport intime entre l'arithmétique et la Géométrie: toute figure, tout solide, toute surface peuvent être calculés, exprimés par un nombre; la géométrie peut donc être traduite par l'arithmétique, de manière que si l'arithmétique est la science abstraite de toutes choses, la géométrie est une autre face de cette même science. De là deux symboles, celui de l'arithmétique et celui de la géométrie. Le point est en géométrie ce que l'unité est en arithmétique; le point et l'unité sont deux faces correspondantes, ils ont leur analogue dans l'élément matériel. Ainsi il y a une correspondance parfaite.

entre le point géométrique, l'unité et l'élément matériel. Et cette même correspondance qui existe entre ces trois ppes générateurs ou composants se retrouve entre les nombres, les solides et les choses, qui en sont la somme.

Mais il y a deux choses nécessaires pour expliquer par l'élément la création des choses; il faut: 1° une matière composante; 2° une force formatrice qui opérât l'agrégation; en d'autres termes il faut une matière passive et un ppe actif. Cette dualité devait être représentée dans les lois des nombres, et c'est ici que Pythagore ou les Pythagoriciens donnent pour la première fois l'exemple d'une propriété des choses imposée aux nombres. Dans les nombres nous n'avons besoin que de l'élément composant et nullement de la force formatrice; dans la création de la réalité ces deux choses sont indispensables. Il fallait donc à toute force établir dans la théorie des nombres un symbole qui représentât ces deux choses: ce symbole est celui de la monade et de la dyade. L'un ou la monade exprima le ppe actif, le nombre deux ou la dyade le ppe passif; c'est par l'action de la monade sur la dyade que toutes choses sont créées; la dyade est la matière primitive à l'état d'indétermination, et l'unité ou la monade est le ppe actif qui donne une forme à cette matière. Tout cela n'est qu'un symbole par lequel est introduit dans les nombres qui s'y refusent un fait appartenant à la réalité.

La Triade est le symbole du premier résultat de l'action du ppe actif sur le ppe passif, de la monade sur la dyade; la triade résulte de la superposition de la monade sur la dyade. Et comme la Triade est impaire, de là peut être un symbole plus général, celui des nombres paire et celui des nombres impairs. De là vient peut être que l'impair en général est le type des choses parfaites, déterminées, complètes; le pair celui des choses imparfaites, indéterminées, incomplètes.

Ainsi, si l'on considère les choses toutes faites, elles supposent deux éléments, la matière et la force; la matière sans la force est indéterminée; c'est la force qui la finit, qui en fait une chose. Il fallait un symbole pour représenter ces deux éléments non plus dans l'action, mais dans le résultat. Ce fut le symbole des nombres pairs et des nombres impairs. Tous les nombres pairs sont, en général, le symbole de la partie matérielle, de l'indéterminé et de l'imparfait, les nombres impairs les images des choses achevées, déterminées, parfaites. Tout nombre impair est composé d'un nombre pair, plus d'une unité; or, comme le pair est indéterminé, il arrive qu'en y ajoutant le ppe formateur ou un, d'un nombre imparfait on en fait un nombre parfait. Le pair représentant l'incomplet, il y avait des raisons pour que l'impair représentât le complet.

3e Leçon.

On aura une idée vraie de la théorie des nombres quand on se la représentera comme le résultat d'une similitude aperçue entre certaines circonstances de la génération des nombres et certaines circonstances de la génération des choses. Cette similitude extrêmement incomplète a dû être complétée et l'a été, tantôt par le procédé qui consiste à défigurer la réalité pour lui faire accepter des propriétés vraies des nombres, tantôt par le procédé qui consiste à imposer des propriétés fausses aux nombres pour leur faire représenter toutes les propriétés des choses.

Ce ne sont pas seulement les quantités arithmétiques qui servent de types, de symboles à Pythagore. En qualité de mathématicien ayant saisi un rapport entre la Géométrie et l'Arithmétique, ayant observé que toute forme géométrique peut être calculée et représentée par un nombre, outre le symbole arithmétique il admit le symbole géométrique parallèle. Dans le pythagorisme une idée peut se présenter sous 3 ou 4 formes différentes; elle peut avoir une expression arithmétique, géométrique, physique, et q.q.fois même une expression métaphysique. Ainsi par ex. étant donnée l'idée d'un ppe actif et d'un ppe matériel passif, elle peut exprimée par ces mots mâle et femelle (physique); ppe actif et ppe passif (métaphysique); unité et dualité (arithmétique)

droit et courbe (géométrique). De cette théorie des nombres il ne reste que q.q.s fragmens
remplis d'une infinité de lacunes. On sait pour q.q.s idées particulières quelles étaient les
expressions diverses dont les avaient revêtues les Pythagoriciens.

La composition des choses résulte dans la réalité d'un aggrégat d'élémens matériels; un
corps pour une chimie ou une physique grossières c'est une molécule matérielle multipliée
par elle même un certain nombre de fois. Entre ce fait physique et le fait arithmétique de
la composition et de la génération des nombres il y a une similitude parfaite. Entre ce fait
physique et le fait géométrique de la composition du solide il y a la même similitude. On
conçoit donc comment la théorie des nombres et la théorie géométrique fournissent une double
image pour la représentation des choses. Il y a une complète analogie entre la génération
du solide, celle du nombre, et celle du corps.

Voilà un premier symbole ou une première similitude entre la réalité d'une part, et les
nombres et la géométrie de l'autre; cette similitude est bien authentique dans la doctrine de
Pythagore. Dans cette première similitude rien n'est forcé, rien n'est défiguré ni dans la réalité
ni dans les propriétés des nombres ou de la Géométrie. Il n'en est pas de même du symbole suivant.
Les nombres reçoivent une propriété qu'ils n'ont pas, mais qu'ils doivent avoir pour que le
ppe de Pythagore, que les nombres sont les images des choses, soit maintenu. Il s'agissait de
représenter le ppe qui compose, forme les corps, et la matière dont les corps sont composés. Pour
représenter ces deux ppes le Pythagorisme a imaginé de représenter le ppe actif par 1, ou l'unité
et la matière passive par le nombre 2 ou la dyade. De là à concevoir la tryade comme type
du premier résultat de l'action du ppe actif sur la matière il n'y a qu'un pas; la tryade image de ce
premier résultat est le ppe passif auquel se trouve superposé le ppe actif, la monade qui lui
donne sa forme. La tryade une fois admise comme type des choses créées, et la tryade étant
un nombre impair, cela a conduit les Pythagoriciens à considérer les nombres impairs comme
types des choses déterminées, et les nombres pairs comme types des choses indéterminées, à l'état
de simple matière, n'étant pas encore à l'état de créature déterminée.

En considérant les choses elles mêmes qui résultent de l'action de ces ppes, elles contiennent deux
résultats dont elles sont la combinaison, de la matière et de la forme. Ces deux choses sont
toujours réunies; mais on peut les abstraire, et alors on trouve deux élémens dans toute
réalité sensible, un élément indéterminé, et un élément qui détermine le premier et lui
donne sa forme. Les Pythagoriciens ont eu aussi des symboles arithmétiques pour correspondre
à ce fait puisé dans la réalité. Le nombre 2 et tous les nombres pairs sont les expressions
de la matière, des choses indéterminées; les nombres impairs et le nombre 3, le premier de
tous expriment l'idée des choses achevées, déterminées, finies, parfaites. — En Morale, le bien
a pour type l'unité et en général l'impair, et le mal le pair; le laid a pour type le pair,
le beau l'impair. En un mot, ils ont suivi les conséquences de leur ppe dans toutes les autres
parties de leur pphie.

Il y a contradiction dans les témoignages de l'antiquité sur ce point. Selon les uns la dyade
représente le ppe actif, et la monade le ppe passif. Dans ce système les nombres pairs représentent
les choses finies, achevées parfaites, les impairs les choses indéterminées, inachevées, incomplètes. Cette
interprétation a pour elle moins d'autorités; cependant il faut expliquer ce qui peut lui avoir donné
naissance.

Dans la réalité il y a indépendamment de l'unité individuelle, de l'élément qui s'ajoute
à lui même, une autre unité, celle qui résulte de l'harmonie des différentes parties d'un tout,
de la conspiration de toutes ces parties à un même but. C'est cette unité de totalité qui fait

que nous disons une chose une, bien qu'elle soit composée de beaucoup d'élémens. Entre cette unité et l'unité individuelle il y a la différence du simple au composé. L'unité de totalité est une unité de rapport, l'autre est une unité réelle, une unité d'être. Il fallait aussi un symbole dans les nombres pour représenter cette unité. Sans forcer trop les propriétés des nombres les Pythagoriciens ont trouvé son type naturel dans le nombre 10. En effet, dans le système de la numération décimale, que connaissait Pythagore, quand nous sommes arrivés à 10, nous en faisons une seule unité de totalité, et nous recommençons à compter par unités de totalité comme par unités simples jusqu'à 10 unités de totalité, et ainsi de suite. Ainsi le nombre 10 est merveilleusement trouvé pour représenter l'unité de totalité ou de collection. De plus, il est la somme des 4 premiers nombres, qui tous étaient des types très remarquables. Le nombre 10 une fois admis pour représenter l'unité de collection, ils lui prêtèrent des propriétés merveilleuses; il devint pour eux le type de la perfection, de l'harmonie, de la beauté, enfin de l'univers entier, qui était pour eux une œuvre parfaite.

Etant adopté le nombre 10 comme type de l'harmonie, de la perfection, de l'unité de totalité résultant de tous élémens qui concourent à un même but, il se trouve dans le Pythagorisme deux symboles contradictoires, deux types de perfection, un nombre impair, et puis le nombre 10, qui est pair. Il est contradictoire que l'impair d'une part représente le beau, et que d'autre part on donne au monde, à l'harmonie, pour type 10, qui est un nombre pair. Il est donc tout simple que les différents interprètes du Pythagorisme n'ayant pas bien aperçu cette distinction entre les deux espèces d'unités se soient divisés sur la manière d'entendre les nombres pairs et les nombres impairs, et sur les vrais rôles de la monade et de la dyade.

Au fond il n'y a pas contradiction si on veut subtiliser un peu. Le nombre 10 est pair en tant qu'il résulte de 9 et de 1; mais on peut dire aussi qu'il est impair en le considérant comme unité, et c'est en tant qu'unité que Pythagore en faisait le type de l'unité de collection.

A tous ces types arithmétiques correspondent des types géométriques: de même que le point correspond à l'unité, la ligne au nombre 2, la surface au nombre 3, et le solide au nombre 4, de même tous les nombres avaient leurs correspondants dans q.q.s figures géométriques. De ces derniers symboles nous n'en connaissons que peu. Nous en avons un au moins qui est certain, c'est la sphère, qui représente le nombre 10, ou l'unité de totalité. De là la doctrine que le monde était composé de 10 sphères.

Il existe de longues listes de types pythagoriciens ou de symboles. Tous ces symboles sont ou physiques, ou métaphysiques, ou arithmétiques, ou géométriques, et q.q. fois moraux. La décade d'Alcméon, conservée par Aristote, en offre un modèle. Au moyen de cette espèce de table on peut établir les corrélativités entre les différents ordres de symboles. Avec ces catalogues on pouvait jouer et passer à son gré de l'ordre physique à l'ordre géométrique, de là à l'ordre arithmétique et ainsi de suite.

Venons à des questions plus générales et plus intéressantes sur le Pythagorisme.

J'ai dû exposer successivement, et sans chercher à les lier entre elles, les différentes parties de la philie pythagoricienne; nous avons dit les opinions des Pythagoriciens sur la physique et la Cosmogonie; nous avons dit aussi tout ce qui reste de leur psychologie, de leur Logique, de leur Morale, de leur Esthétique et de leur politique, et deux ou trois opinions religieuses,

l'immortalité des âmes et leurs migrations. Nous avons vu comment ils ont cherché à appliquer leur Morale; d'où est résulté une certaine législation. Après avoir exposé isolément les différents points de la doctrine pythagoricienne, je suis passé à la doctrine des nombres. Maintenant que tout a été isolé, demandons-nous: 1° quelle est l'unité de la doctrine du Pythagorisme; 2° quels ont été les résultats de cette doctrine dans l'histoire de la pphie?

Il paraît bien évident que la doctrine de Pythagore n'est pas un tout, dont les parties puissent se concilier au sein d'une seule et même doctrine; ses différents dogmes ne peuvent se résoudre en un système unique, conséquent à lui même depuis le commencement jusqu'à la fin. Remplie d'élémens hétérogènes cette doctrine complexe contient d'abord une pphie physique empruntée et une pphie originale qui appartient véritablement à Pythagore. La physique de Pythagore, cette opinion du feu central, dont toutes les âmes sont des rayonnements, tout cela est évidemment oriental; c'est en Orient incontestablement que Pythagore a puisé cette physique ou cette Cosmogonie, à l'époque où il y a voyagé. Il est impossible avec la meilleure volonté du monde de rattacher cette physique aux autres parties de la doctrine. La tradition rapporte non seulement que Pythagore voyagea en Orient, mais encore qu'il eut pour maître Phérécyde, qui se distinguait par une doctrine à moitié Phénicienne et à moitié Persane. Pythagore a donc pu puiser dans cette doctrine ses idées physiques.

Pythagore alla aussi en Egypte; et c'est là sans doute qu'il forma le plan d'une école ou d'une caste pphique; c'est là qu'il prit la distinction d'une doctrine secrète ou ésotérique qui ne devait être enseignée qu'à des disciples choisis, et d'une doctrine vulgaire ou exotérique accessible à toute espèce d'auditeurs; c'est là sans doute qu'il puisa encore son goût pour les symboles.

Ainsi, la physique de Pythagore est un fruit de ses voyages en Orient, ou le fruit qu'il retira des leçons de Phérécyde. L'organisation du Pythagorisme en caste, la distinction d'une doctrine ésotérique et d'une doctrine exotérique, le goût de Pythagore pour les symboles, tout cela est le fruit de son voyage et de son séjour en Egypte. Rien de tout cela n'appartient en propre à Pythagore. A la source Orientale il faut encore rapporter ce qu'il y a de religieux dans la doctrine pythagoricienne, les dogmes de l'immortalité de l'âme et de la métempsychose. C'est en dehors de tout cela que se trouve la doctrine vraie de Pythagore.

Tout ce que nous venons d'exclure mis de côté, et nous n'en occupons plus. Le reste, c.a.d. la psychologie, la Logique, la Morale, l'Esthétique, la Politique, et la doctrine des nombres, forme la pphie originale de Pythagore, c'est une pphie conséquente dans toutes ses parties. Il y a beaucoup à faire pour comprendre l'harmonie et l'enchaînement de toutes ces parties: mais la plus grande difficulté se présente quand on cherche à concilier la doctrine des nombres avec le reste de la doctrine. C'est là qu'on est vraiment embarrassé. L'étude spéciale que Pythagore avait faite des mathématiques fut certainement la source de sa théorie des nombres, de la direction générale de son esprit et de l'application qu'il fit de sa théorie à la réalité.

Il existe dans l'antiquité trois interprétations différentes de la théorie des nombres: 1° on peut n'y voir qu'un symbole à la manière Egyptienne; alors toute cette théorie ne serait qu'un voile dont Pythagore couvrait ses opinions; au lieu de les énoncer clairement et distinctement, il les auraient présentées comme des énigmes revêtues de formules mathématiques: 2° dans la seconde interprétation on prend au sérieux la théorie des nombres; d'après des similitudes aperçues entre la génération des nombres et celle des choses, et de ce que la géométrie et l'arithmétique mesurent et les choses et leurs formes on a conclu que la théorie des nombres était l'image vraie, complète et fidèle du monde tout entier; d'où que la science des nombres était

identique à celle des choses et qu'il suffisait de connaître l'une pour connaître l'autre. Dans cette hypothèse on aurait commencé par admettre des similitudes entre les choses et les nombres, et quand on serait arrivé à l'application on aurait rencontré une infinité de dissimilitudes, et alors pour rester fidèle au ppe, on aurait tantôt forcé les choses à se plier aux propriétés vraies des nombres, tantôt forcé les nombres à accepter les propriétés vraies des choses afin que le parallélisme fût complet. 3° On peut croire que l'illusion des Pythagoriciens a été jusqu'à identifier les choses avec les nombres, et cette 3e interprétation peut elle même être interprétée de 2 ou 3 façons différentes. On peut l'entendre par l'idéalisme avec Brucker, l'expliquer par l'enfance de l'abstraction avec Degerando, ou croire avec Buhle que les nombres sont les causes, tout le reste les effets.

Il en suit que si les nombres sont considérés comme la seule chose qu'aperçoive notre intelligence, et que c'est parceque nous les apercevons que nous sommes forcés de conclure qu'il y a au dehors q. q. chose, on a pu penser que la confusion des nombres et des choses provenait de la négation des choses, et que ne connaissant que l'intermédiaire, c. a. d. le nombre ou l'idée, il était tout simple que l'existence des choses elles mêmes fût pour nous au moins problématique. 4°

Selon Degerando, la confusion est née de l'impossibilité de bien distinguer l'abstrait du concret.

Buhle pense que pour Pythagore les choses étaient des résultats et les nombres les ppes générateurs. Le feu central est lui même un effet ou un resultat des nombres, et il en est de même de toutes choses. En faveur de cette interprétation on trouve un passage de Sext. Empiricus où il est dit que les ppes des choses sensibles doivent être invisibles et abstraits. Or, si les nombres sont incorporels, et si ce sont les élémens des choses corporelles, l'interprétation de Buhle est bonne. Les nombres seraient les ppes, le monde extérieur serait l'effet.

Or, je déclare impossible de trouver dans les auteurs rien de decisif pour l'une ou l'autre de ces trois grandes interprétations. Mais si on ne peut résoudre définitivement la question, on peut au moins choisir de ces trois interprétations celle qui parait la plus probable. La plus probable pour moi, c'est la seconde. Je crois que la doctrine primitive du Pythagorisme a été celle-ci: les nombres sont en nous l'image des choses, ce qui n'empêche pas les choses, qui existent, d'être réellement. Les Pythagoriciens ont aperçu une similitude entre l'ordre arithmétique et l'ordre physique, et pour rendre la similitude constante ils ont comblé les lacunes de deux manières, comme nous l'avons vu. Telle a été, selon moi, la doctrine primitive. Ensuite les Pythagoriciens ont pu, et même jusqu'à un certain point ont du arriver les uns à l'idéalisme et à la négation des choses, les autres à cette opinion qui fait des nombres les ppes et des choses les effets. L'époque Alexandrine, où la doctrine pure de Pythagore était loin de suffire à la subtilité des recherches, a pu ne faire de la doctrine des nombres qu'un grand symbole; ce qui lui était d'autant plus facile que les fragmens qui restaient du Pythagorisme étaient plus rares.

Je vais tâcher de justifier mon opinion. Je considère la 2e interprétation comme représentant la doctrine primitive de Pythagore, et je puis dire d'abord qu'elle a pour elle les autorités les plus nombreuses et les plus explicites. Ensuite elle est de beaucoup la plus naturelle, la moins raffinée, et c'est le caractère de toutes les doctrines qui commencent. Il y a beaucoup de raffinement dans l'idéalisme, il y en a plus encore dans le symbolisme; mais il n'y en a pas du tout à reconnaître également et les nombres et les choses extérieures, à voir entre ces deux réalités des similitudes, et à conclure que la théorie de l'une est identique à la théorie de l'autre. Il y a là un bon sens qui doit faire donner à cette interprétation la priorité, ou

n'arrive qu'ultérieurement aux opinions singulières et bizarres. L'explication de Dégérando est fondée sur la même observation ; mais elle est trop grossière pour qu'on puisse raisonnablement l'admettre. On ne peut supposer qu'un aussi grand mathématicien que Pythagore, qui paraît avoir fait en arithmétique et en Géométrie des découvertes nombreuses ne se soit pas élevé jusqu'à la séparation de l'abstrait et du concret ; il y a dans le Pythagorisme des choses plus subtiles que celle-là. Enfin, et c'est ici la raison ppale, la 2e interprétation est parfaitement d'accord avec ce qui nous reste de la psychologie et de la Logique des Pythagoriciens ; et cette psychologie et cette Logique sont conformes à la Morale, à l'Esthétique et à la Politique qui en sont les conséquences.

4e Leçon.

Trois interprétations ont été données à la doctrine des nombres. La première considère cette doctrine comme un symbole. La seconde consiste à croire que Pythagore regardait véritablement les lois et les propriétés des nombres comme l'image des lois et des propriétés des choses et avait ainsi identifié la science des nombres avec celle des choses. La troisième prétend que pour Pythagore les nombres et les choses étaient une seule et même chose, que les nombres et les éléments dans son esprit c'était tout un. Cette 3e interprétation peut être elle même interprétée de trois manières ; ou on a nié les choses en ne conservant que les nombres ou les idées ; ou on a confondu l'abstrait avec le concret ; ou enfin les nombres ont été envisagés comme les causes et les choses comme les effets. La 2e des trois interprétations ppales nous a paru la plus simple et par conséquent la seule primitive. De toutes les raisons qui nous ont amenés à cette opinion voici la plus importante. Il règne entre la Psychologie, la Logique et la Morale pythagoriciennes d'une part, et l'opinion que nous prêtons à Pythagore de l'autre un accord parfait. Pythagore distingue deux parties dans l'âme, l'une plus pure, l'autre plus grossière, plus mêlée à la matière, l'une qui saisit l'universel, l'autre qui saisit le variable et le multiple. En rapprochant ce lambeau de psychologie de la Logique pythagoricienne, on voit que Pythagore reconnaissait en conséquence une conception du variable, du multiple, et une conception de l'un, de l'universel, et que, suivant lui, pour bien comprendre le variable, il faut avoir compris l'universel, que ce qu'il y a de plus important pour l'homme ce sont les noms des choses et les mots qui représentent des idées générales ; car le général est ce qu'il y a de plus important pour nous. C'est par la raison que nous saisissons les idées ou les nombres, c'est encore par la raison que la réalité saisissable aux sens est comprise. Il y a de grandes vraisemblances pour que ce soit là la doctrine primitive du Pythagorisme.

La concordance qui existe entre cette Logique et l'interprétation que nous donnons à la doctrine des nombres, et d'autre part entre cette Logique, et la psychologie, et la Morale, et la Politique pythagoriciennes met notre opinion à l'abri des plus fortes objections. Cela n'empêche pas que les autres interprétations ne soient justes, pourvu qu'on les applique à différentes sectes de Pythagoriciens, ou au Pythagorisme à différentes époques. Si nous ne saisissons immédiatement que les nombres et les lois des nombres, et si nous n'arrivons aux lois de la réalité que par une induction des lois des nombres, qui sont dans notre esprit, il résulte de là la conséquence que nous ne savons pas s'il y a des choses. Il est tout naturel que la théorie des nombres ayant été posée comme représentant la théorie des choses, on en ait tiré la conclusion, que les choses n'existent pas, ou que les nombres sont les choses. Cela est arrivé dans le sein du Cartésianisme et dans le sein du Lockisme, quoique Locke lui même ne fut certainement pas idéaliste.

De plus, la théorie des nombres étant regardée comme l'image fidèle de la théorie des choses, il est possible aussi qu'on ait fait des nombres les causes, et des choses les effets, qu'on ait pris le mot principes au pied de la lettre. Remarquons, à propos de la seconde de ces interprétations accessoires, que la confusion des nombres et des choses est un raffinement de l'esprit spéculatif, et pas du tout une grossièreté, comme le veut Dégerando.

Suivant notre explication, il est probable que les Pythagoriciens trouvaient une contradiction entre la Physique toute orientale de Pythagore et sa pphie originale. Sa pphie originale dit : les nombres sont les ppes des choses ; et le mot ppes avait ici sans doute une signification très étendue et très vague ; de là un peu de confusion entre les ppes et les lois, entre les ppes et les causes. Entre cette pphie et la doctrine orientale ~~la confusion~~ ou la contradiction était toute naturelle, ces deux doctrines étant émanées de deux sources différentes, et vraisemblablement Pythagore n'aura pas pu se débarrasser de sa pphie orientale, ni la faire rentrer dans sa pphie originale ; l'imperfection qu'il y a à ne pas avoir concilié ces deux doctrines convient bien à une pphie primitive. Mais la rigueur qui passe dans les développemens ultérieurs de toute pphie aura fait naître le besoin d'une conciliation, et le meilleur moyen pour y arriver était de dire que les nombre sont les ppes ou les causes des choses, que le feu central lui même est un premier produit des nombres. Alors il arrivait que les deux choses, les nombres et le feu central, pouvaient vivre ensemble ; les dieux étaient les premiers effets des nombres, lesquels dieux créaient ensuite tout le reste.

D'autre part, les néoplatoniciens trouvaient deux grands avantages à ne voir qu'un symbolisme dans la doctrine des nombres, d'abord ils faisaient remonter leurs idées et leur manière de pphier à une source très ancienne, ensuite ils créaient un lien entre les deux parties de la pphie pythagoricienne.

Indiquons rapidement ce qu'il y a de véritablement naïf et de véritablement grec dans le Pythagorisme indépendamment des interprétations qu'on peut donner à la doctrine des nombres, c.a.d. dans le Pythagorisme primitif. Il ressort de la théorie des nombres, et de ce qui nous apparait de psychologie et de Logique pythagoriciennes, que le Pythagorisme a été le premier exemple de la pphie à priori, de cette pphie qui cherche dans ce qui doit être des renseignemens sur ce qui est, et en tire une législation qu'elle impose à la réalité. A ce titre le Pythagorisme est la source de l'idéalisme, la source de cette longue et grande Ecole pphique, qui a coulé dans toutes les époques parallèlement à toutes les Ecoles matérialistes et empiriques, qui ont leur source dans Thalès et l'Ecole d'Ionie. Du sein du Pythagorisme est sorti l'idéalisme, tout comme du sein de l'Jonisme sont sortis l'Ecole atomistique et l'Epicuréisme. De plus, le Pythagorisme a introduit dans les cadres de la pphie scientifique la Morale, la Politique, l'esthétique. Les idées qu'il a données du bien et du beau sont conséquentes à l'idée qu'il a donnée du vrai, et ces trois idées sont conséquentes à l'idée qu'il a donnée de l'ordre, et l'ordre est la loi du monde matériel. Ainsi d'un seul ppe il a fait sortir la quadruple loi de la Morale, de l'activité de l'artiste, de l'activité du pphe qui recherche la vérité, et de l'activité de l'homme d'état. Ainsi il a mis un parfait accord entre la Morale, l'esthétique, la Logique, et sa physique originale. Le monde, c'est l'ordre, l'harmonie de toutes les parties. Voilà ce qu'il y a de véritablement fort, de véritablement original dans le Pythagorisme, c'est d'avoir fait rentrer dans les cadres de la pphie, comme conséquences d'un

même ppe des sciences jusque là éparts, et sous forme de sentences incohérentes. Le
Pythagorisme, en disant que la Morale tend à ramener l'unité dans le monde, que la vertu
consiste à rappeler l'esprit de l'homme à l'unité, a fondé la Morale scientifique. Dans le
Pythagorisme sont les premiers élémens d'une Logique; on y aperçoit même la méthode à
suivre pour arriver au vrai; car pour lui le vrai se trouve dans l'universel, et par conséquent
c'est par la raison qu'il faut chercher les lois universelles qui gouvernent la réalité. Tout le
reste de la pphie pythagoricienne n'est qu'une application de l'idée du vrai et du bien.
Avec la méthode, qui lui est propre, le Pythagorisme fait sortir de ces deux idées une certaine
doctrine sur la réalité, qui produit une certaine Morale, laquelle à son tour enfante une
certaine législation. L'idée du vrai donne lieu à une analyse de l'âme, et la psychologie
est créée. Dans l'Ionisme il n'y a pas trace d'une science spéciale qui analyse l'âme pour
son propre compte. Si on paraît s'y occuper de l'âme, on s'en occupe comme de tout
autre objet contenu dans la nature, comme on s'occuperait d'une pierre.

L'application de l'homme donnée par le Pythagorisme dérive de l'application qu'il a
donnée à tout. Pythagore distingue deux âmes ou deux facultés de l'âme, la faculté du
variable, et la faculté de l'universel, les sens et la raison.

Mais une chose qui se trouve dans le Pythagorisme, et ne se retrouve dans aucune
autre pphie grecque postérieure, c'est une pratique politique conséquente à l'idée du bien.
Le Pythagorisme était un véritable congrégation cherchant à soumettre à ses maximes les
colonies de la grande Grèce; son but était l'association, l'établissement d'un grand système
social, qui aurait été sur une plus grande échelle ce qu'était l'association primitive.
Cette tendance politique est unique dans l'histoire de la pphie grecque.

Ce qui est faible dans le Pythagorisme, c'est ce qu'il y a de faible dans toute doctrine à
priori; il ne fait faire aucun pas à la physique. L'idée que le monde est un tout ordonné,
dont toutes les parties concourent à un même but, n'est après tout dans le Pythagorisme
qu'une pure hypothèse, et, quoique cette idée soit juste, elle est inutile à la science. Elle
a conduit cependant les pphes postérieurs à chercher l'ordre du monde dans l'étude de
ses lois, elle a produit Anaxagore qui, lui, a conclu l'existence de Dieu de l'harmonie
qui existe dans le monde.

Il en est de même de la distinction établie entre les deux âmes ou les deux parties de l'âme
de l'homme; c'était un acheminement à la distinction des deux ppes, mais le Pythagorisme
ne la marquée nettement ni dans l'homme ni dans la création, il ne s'élève pas à l'idée
précise de la spiritualité de l'un de ces ppes et de la matérialité de l'autre. Le feu central
est il de la matière? oui, et pourtant cette matière organise une autre matière. Il y a
la vue de la nécessité de deux choses, mais il n'y a pas la découverte de leur véritable nature.

Ecole atomistique.

Leucippe. Leucippe est de tous les pphes dont nous avons parlé jusqu'ici celui sur la vie
duquel nous savons le moins. Nous ne connaissons pas une seule date, pas un seul
évènement de sa vie. Mais comme sa doctrine est une réfutation de la doctrine Eléatique,
il est nécessairement postérieur aux grands pphes de l'Ecole d'Elée. Il paraît donc
démontré, faute de meilleurs renseignements, que Leucippe est postérieur à Parménide
et à Zénon, puisque dans sa réfutation il répond à des arguments de l'un et de l'autre.

Voilà tout ce qu'on peut dire sur sa vie.

Le point de départ de la pp̄hie de Leucippe est l'Ecole Eléatique et les raisons de cette Ecole contre l'opinion de l'Ecole Ionienne et en faveur de l'opinion qu'il n'y a qu'un être, infini, qui exclut l'espace, le multiple, le divers, le mouvement, le mélange du vide et du plein. C'est contre cette doctrine que s'élève Leucippe, c'est à la place de cette doctrine qu'il propose de substituer un nouveau système, que Démocrite a développé plus tard, mais dont les points essentiels se trouvent déjà dans Leucippe. La marche de l'Ecole Eléatique est celle-ci : Elle choisissait entre le témoignage des sens qui nous montrent ce qui est ou ce qui paraît être, et le témoignage de la raison qui nous montre ce qui doit être ; elle rejetait le premier et n'admettait que le second. Elle concluait de ce qui paraissait à la raison devoir être à ce qui est réellement. La méthode à priori était préférée à la méthode a posteriori ; de ce que la raison concevait les choses d'une certaine manière, il s'ensuivait, selon les Eléates, qu'elles sont de cette manière. On ne sait si l'Ecole Eléatique avait des raisons particulières pour préférer le témoignage de la raison à celui des sens ; il est bien possible qu'elle ait fait ce choix sans raison pp̄hique. En s'appuyant exclusivement sur le témoignage de la raison l'Ecole Eléatique a professé tous les dogmes que nous avons exposés. Elle est partie de l'idée de l'être, de l'idée de ce qui existe par soi même et sous le prétexte que hors de l'être rien ne peut exister ; elle a nié l'espace, attendu que si l'espace était distinct de l'être, il ne participerait pas à l'être, il n'existerait pas. De là il suivait que l'être est infini. Comme alors il n'y a aucun lieu où le mouvement s'opère, tout mouvement, tout changement est impossible. D'ailleurs il n'y a pas de plus ou de moins dans l'idée de l'être ; rien de nouveau ne peut arriver ; car si ce qui arrive est identique à ce qui existe déjà, il n'y a pas de changement ; s'il n'était pas identique à ce qui existe déjà, q.q. chose se ferait de rien. L'être implique tout ce qui peut exister ; tout changement amenant q.q. chose de nouveau amènerait q.q. chose qui n'était pas contenu auparavant dans l'être ; on ferait sortir q.q. chose de rien. Il implique donc contradiction de toutes les manières, qu'un changement puisse arriver ; il y a donc impossibilité à tout mouvement, à tout changement, à toute multiplicité, à toute diversité. Tout est plein, tout est un ; le plein est infini, il n'y a pas d'espace. On voit que tout ce système dérive de l'idée que la raison se fait de l'être.

Mais il y avait un inconvénient à cette doctrine, c'est qu'elle avait contre elle le témoignage des sens et de l'expérience. En effet, pour les sens il y a pluralité, diversité, mouvement, génération et corruption, il y a du lieu, de l'espace, du vide, puisque ce n'est que dans le vide qu'il peut y avoir déplacement, que les changemens se produisent. Ainsi, ce que niait l'Ecole d'Elée c'était ce qu'attestent les sens et l'expérience.

Leucippe choqué de voir les Eléates nier ce qu'attestent les sens essaya de réfuter leur système. Il sentit parfaitement que tant que l'espace serait nié, la possibilité d'aucune des choses attestées par les sens, la possibilité du changement, du mouvement, de la pluralité des êtres, ne pourrait être légitimement admise. Son effort se porta donc tout entier à rétablir l'existence du vide. Tel fut le premier but de Leucippe.

Comment démontre-t-il l'existence du vide ? Voilà d'abord ce qu'il faut voir. En premier lieu, il pose comme un fait que le mouvement existe, et montre ensuite qu'il y a contradiction entre l'existence du mouvement, et l'idée qu'il n'y a pas de vide. Supposer que

le mouvement existe et qu'il n'y a pas de vide, il s'ensuivra qu'un corps ne pourra se déplacer qu'en entrant dans un autre corps. Supposez un corps d'une certaine dimension entrant dans un autre d'une plus grande dimension ; s'il en entre il pourra en entrer deux, trois, tant qu'à la fin le contenu sera plus grand que le contenant. Leucippe aurait pu ajouter que le corps qui se déplace ne peut laisser de vide en se déplaçant. Ainsi du fait qu'il y a du mouvement et de l'hypothèse qu'il n'y a pas de vide, il suit que le plus grand peut sortir du plus petit, et que le plus grand peut entrer dans le plus petit.

Outre cette raison, où le mouvement est posé comme un fait, Leucippe employa pour démontrer le vide trois expériences. La première est celle du vase plein de cendres, qui peut contenir autant d'eau que s'il n'y avait pas de cendre dans le vase. Ce qui suppose nécessairement qu'il y a du vide entre les particules de la cendre. Le 2e fait qu'il allègue est celui de la nutrition ; quand je prends de la nourriture, on ne me voit pas grossir subitement, je conserve le même volume ; il y a donc certains vides entre les différentes parties de mon corps. Que si on suppose que le volume augmente, il faudra toujours un vide à côté des molécules du corps nourri pour qu'il y ait lieu à juxta position des molécules du corps nourrissant. La 3e expérience est celle de la compression ; par la compression le volume des corps peut être diminué. Leucippe en concluait que dans les corps il y a du vide pour que les molécules puissent se rapprocher ; autrement la compressibilité serait inexplicable.

Toutes ces preuves sont sans aucune force contre ~~pour~~ les Eléates. Il y a deux choses dans chacune de ces preuves, un fait dont la certitude ne repose que sur les sens, puis un principe, savoir que deux corps ne peuvent occuper le même lieu. Quant aux faits l'Ecole Eléatique les nie. Elle admet bien que les sens nous donnent certaines notions ; mais comparant ces notions avec les notions données par la raison, elle les trouve contradictoires, et obligée de choisir elle donne la préférence aux notions de la raison. Elle ne nie pas les apparences, mais elle dit : les apparences données par les sens ne sont que des apparences. Quant au ~~Pour le~~ principe sur lequel ces expériences reposent, l'Ecole Eléatique ne peut l'admettre ; car elle nie l'espace et la pluralité des êtres, deux notions indispensables pour la conception de ce principe. Il n'est pas même ~~doit donc être~~ ~~in~~concevable pour l'Ecole Eléatique. D'un autre côté, et au fond des choses ce principe est tout entier déduit de l'expérience et n'a aucune valeur a priori. C'est parce que nous avons vu les corps s'exclure que nous avons été conduits à concevoir l'impénétrabilité de la matière. A quel titre en effet concevons-nous la matière comme telle ? En vertu de cette expérience journalière que deux corps s'excluent mutuellement, n'occupent pas simultanément le même espace ; nous en avons conclu qu'il fallait du vide entre les molécules d'un corps qui semble en recevoir un autre, que les molécules du corps pénétrant s'interposent dans les vides qui séparent les molécules du corps pénétré. D'où nous avons déduit tout le système de l'atomisme. Le principe de Leucippe impliquant la pluralité des corps et l'espace, ou le lieu, ou le vide implique précisément ce qu'il prétend démontrer, et ainsi il est perpétuellement dans le cercle vicieux.

Donc pour raisonner solidement contre les Eléates il faut autre chose que le système de Leucippe ; il faut avoir trouvé la conciliation entre le témoignage de la raison et celui des sens. Pour juger entre ces deux Ecoles la philosophie d'alors avait besoin d'une critique préalable de toutes nos facultés. Avant cette critique il était impossible de prendre parti. Si on compare

d'un côté le témoignage des sens avec celui de la raison de l'autre, on trouve contradiction entre deux témoignages. Faut-il donc admettre l'un et rejeter l'autre? ou bien faut-il les admettre tous les deux et chercher à les concilier? Or, la conciliation n'ayant pas été trouvée, il ne restait plus à la philosophie d'alors qu'à sacrifier l'un des témoignages à l'autre. L'Ecole Eléatique avait sacrifié celui des sens à celui de la raison; l'Ecole atomistique sacrifia celui de la raison à celui des sens. Pour sortir de là, il faut faire une critique de nos moyens de connaître et de leur autorité. Si en examinant bien notre faculté de percevoir le monde extérieur nous trouvons des raisons de croire à son témoignage, son témoignage est authentique, et tout ce qu'elle nous dit est vrai. Si un pareil examen de la raison donne le même résultat, tout ce que nous dit la raison est vrai. Après cela y a-t-il, ou n'y a-t-il pas contradiction entre les deux témoignages? C'est une autre question à examiner. Si la contradiction existe il faut chercher à la lever. Si la conciliation n'était pas possible, il faudrait admettre les deux témoignages, puisque tous deux sont également authentiques, et puisque les sens et la raison sont les facultés d'une même intelligence; autrement nier l'un des témoignages sans nier l'autre serait une pure inconséquence.

Leucippe ne se contenta pas d'opposer l'expérience à la raison; il opposa la raison elle même à la raison. Il semble avoir distingué entre les conditions auxquelles une chose peut exister. La raison chez les Eléates disait: l'être existe par lui même; donc tout ce qui n'est pas l'être n'existe pas. Donc l'espace, le lieu, ou le vide, s'il était distinct de l'être serait en dehors de lui, et par conséquent n'existerait pas. Leucippe sentit dans ce raisonnement un sophisme; il s'aperçut qu'on jouait sur le mot être, et que de ce qu'une chose était distincte de l'être il ne s'ensuivait pas qu'elle n'existât point. Mais il paraît qu'il ne démêla pas bien le sophisme; du moins ce qui nous reste de lui ne le démontre point.

Voici le vrai raisonnement qu'il fallait faire: le vide n'est pas le contraire de l'être mais du plein ou du solide. Si le vide était le contraire de l'être on pourrait soutenir, on pourrait soutenir que là où il y a vide, c.a.d. pas de solide, il n'y a pas d'être; il n'y a nulle existence. Mais comme le vide n'est pas le contraire de l'être, mais du plein, tout ce qu'on en peut conclure, c'est que là où il y a vide, il n'y a pas plein, que là où il y a vide la matière n'est pas, tout comme là où il n'y a pas vide, il y a nécessairement plein. Conclure qu'où il y a vide, il n'y a pas d'être, c'est mal raisonner, c'est se fonder sur l'identité+ de deux choses qui ne sont pas identiques, savoir le plein et l'être. Le plein existe, c'est vrai; mais cela ne prouve pas qu'autre chose que le plein ne puisse exister; la preuve en est que nous croyons fermement à l'existence de forces, qui n'ont rien de commun avec le plein. Il peut y avoir des choses qui existent sous d'autres conditions, sous d'autres formes que la matière. Voilà le véritable vice du raisonnement Eléatique. Il paraît que Leucippe l'a mal démêlé, quoiqu'il semble avoir vu que des choses peuvent exister à différentes conditions; mais comme il n'a pas donné le développement de sa pensée, tout ce qu'on peut affirmer, c'est qu'il a senti le sophisme, mais que peut être il ne l'a pas complètement démêlé. — En second lieu, de ce qu'une chose est l'absence, la négation

+ Aristot. de coelo III, 1 ἐκεῖνοι δὲ (Μέλισσος καὶ Παρμενίδης) διὰ τὸ μηθὲν μὲν ἄλλο παρὰ τὴν τῶν αἰσθητῶν οὐσίαν ὑπολαμβάνειν εἶναι...

d'une autre, il ne s'ensuit pas que ces deux choses ne puissent pas exister en même temps. ainsi les ténèbres sont l'absence, la privation de la lumière; par rapport à la lumière les ténèbres ne sont rien; et cependant ce rien existe. ainsi il y a de la matière; mais il ne s'ensuit pas qu'il y en ait partout, et que le vide ne puisse être.

On pourrait donc avantageusement combattre l'Eléatisme. On commencerait par établir la distinction de la matière et de l'être; on montrerait que bien que la matière existe, elle ne contient pas toute l'existence. Secondement, on ferait voir que la matière existant il ne s'ensuit pas que le vide, qui en est la négation n'existe point, à moins que la matière ne soit infinie, car une chose étant infinie, sa négation n'est pas. Si la chose n'est pas infinie, la négation de cette chose n'en existe pas moins. Or, s'il a été suffisamment démontré qu'il n'y a pas identité entre l'être et la matière, l'Eléatisme ne peut démontrer que la matière soit infinie. En effet, l'immensité de la matière est fondée, dans l'Eléatisme, sur la confusion de l'être et de la matière. En dehors de l'être, rien n'existe; c'est très vrai. Donc il n'y a au monde que l'être, et il est infini. Si maintenant vous confondez l'être avec la matière, vous direz: en dehors de l'être ou de la matière rien n'existe; donc la matière est infinie. Mais cette confusion est illégitime; c'est une hypothèse toute gratuite, et par conséquent il en est de même de la conclusion que la matière est infinie.

Leucippe ayant rétabli à sa manière, mais non solidement, l'existence du vide, la possibilité de tout ce qui avait été nié par les Eléates se trouvait rétablie. En effet, de la supposition que le vide n'existe pas, ils avaient conclu l'impossibilité de la pluralité, de la diversité des êtres, de la génération et de la corruption; impossibilité qui disparaissait le vide étant démontré. Seulement il faut remarquer ici le cercle vicieux de Leucippe: il s'appuie sur le mouvement pour démontrer le vide, et sur le vide pour démontrer le mouvement; il se sert de la pluralité pour prouver l'existence du vide, et le vide une fois démontré, il en conclut la possibilité de la pluralité. Sans doute ce n'est là un cercle vicieux que par rapport aux Eléatiques; mais enfin c'en est un. Leucippe va bien, à prendre sa marche en elle-même, mais il va mal à prendre sa physique pour une réfutation de l'Eléatisme.

Ayant établi le vide, Leucippe fait un nouveau pas; il démontre que le vide ne contient pas tout l'être, qu'il y a du plein, et le fonde encore sur le même fondement, l'existence des corps. Si le vide était continu, il n'y aurait pas de corps, pas de différence entre ce qui paraît corps et le vide. Il s'appuie toujours, comme on voit, sur l'expérience, et c'est ce qui fait que cette physique est excellente. Puisqu'il y a différence entre l'espace vide et le corps, il y a donc plein dans le corps; mais le corps n'est pas entièrement plein, car des expériences démontrent qu'il y a des vides dans le corps. Leucippe arriva ainsi à comprendre la constitution du corps, et dit qu'il n'y a qu'une seule manière de concilier le vide et le plein c'est de concevoir les corps comme composés d'atomes solides et pleins, entre lesquels il y a des pores et des intervalles. Les corps ne sont donc pas la matière; mais des composés de matière; les corps ne sont pas le plein, mais ils sont composés de molécules entièrement pleines. Le corps est un mélange de vide et de plein; le plein fait que le corps est distinct de l'espace vide, le vide fait que le plein ne forme pas un tout continu.

Les atomes admis, les corps conçus, il restait à déterminer les caractères, les propriétés des atomes. Ici Leucippe reste parfaitement fidèle à sa méthode expérimentale. Nous ne voyons

par les atomes ; il suit de là que nous ne pouvons leur attribuer de qualités que par induction. Donc nous ne pouvons reconnaître aux atomes que les seules qualités que l'induction nous forcera de leur accorder que les propriétés indispensables pour que les qualités des corps, tels que nous les voyons puissent être expliquées. Voilà la véritable méthode, et dans la physique moderne on ne procède pas autrement aussi. Leucippe refuse-t-il à ses atomes toutes les qualités appelées secondes, et ne leur attribue que les qualités premières, c.a.d. celles qui sont inhérentes à l'idée même de matière. Leucippe, à ce qu'il paraît, dit que les atomes n'ont aucune qualité sensible ; l'expression est mauvaise, car toutes les qualités des corps sont sensibles, aussi bien l'étendue et la forme, que la couleur et la pesanteur ou toute autre qualité. La véritable expression des qualités qu'exclut Leucippe n'existe pas. On s'est avisé dans les temps modernes de les appeler qualités secondes, c'est une expression convenue mais qui ne signifie rien par elle même.

Les atomes étant imperceptibles à cause de leur extrême ténuité, chaque corps doit en renfermer une très grande multitude, et comme les corps sont innombrables, le nombre des atomes doit être infini. De plus l'atome étant entièrement plein il est impossible de ne pas le concevoir comme indivisible, autrement il serait un corps, et non ce qui compose le corps. L'atome sera-t-il inétendu ? Non ; car les corps composés d'atomes ne pourraient être étendus ; l'étendue viendrait de ce qui n'est pas étendu. Mais s'il attribue aux atomes l'étendue, il ne peut leur refuser la forme. Ont-ils tous la même figure ? Comme Leucippe pour expliquer les différents degrés de mouvement est obligé d'admettre des atomes de différentes figures, par ex. des atomes ronds pour expliquer le mouvement le plus rapide, c'est probablement là ce qui l'a induit à reconnaître diversité de figures dans les atomes. Car l'étendue admise il faut, il est vrai, admettre la forme ; mais rien ne prouve jusque là que cette forme soit différente d'un atome à l'autre. Ainsi l'infinité en nombre, l'indivisibilité, l'étendue et la figure, telles sont les qualités des atomes.

Dans le monde il y a mouvement, c'est un fait. Où est le ppe du mouvement, où est le moteur ? Comme il n'y a dans le monde que des atomes et du vide, le mouvement ne peut venir que des premiers ou du second ; mais il ne peut appartenir au vide, qui est une chose négative. Les atomes seuls peuvent donc posséder le mouvement ; le mouvement est une propriété primitive fondamentale de l'atome. Puisqu'il n'y a que des atomes et du vide, ces deux choses sont éternelles, autrement elles seraient un jour sorties de rien. Il s'ensuit que leurs propriétés sont aussi éternelles, autrement il aurait fallu que dans le temps l'atome tirât de lui q.q. chose qui n'existait pas. Les atomes et le vide, et les propriétés attribuées aux atomes, y compris le mouvement, tout cela est éternel.

La diversité des corps et des phénomènes ne peuvent résulter que des différents modes d'agrégation des atomes. Ces atomes en effet peuvent s'agréger en plus ou moins grand nombre ; ils peuvent se toucher d'une certaine façon, ou d'une certaine autre, ils peuvent laisser entre eux plus ou moins de distance etc. Le ppe de la diversité des corps est donc dans le mode d'agrégation.

La différence de mobilité de certains corps Leucippe l'explique par la diversité de figures des atomes

Démocrite.

Successeur de Leucippe, Démocrite a fait deux choses : il a complété ce que Leucippe avait dit sur les questions qu'il avait traitées, et de plus il a traité dans l'esprit général de la philosophie atomistique d'autres questions dont Leucippe ne s'était pas occupé : Il a donc constitué

que fit Démocrite définitivement le système atomistique. Nous examinerons d'abord les perfectionnements que Dém. a apportés à la théorie des atomes proprement dite. Mais pour entrer profondément dans la pensée de ce philos., et pour comprendre parfaitement où Leucippe s'était arrêté, et jusqu'où Démocrite est allé, il faut se remettre en présence du système Eléatique, et voir quelles étaient les bases et les prétentions de ce système; ce que Leucippe lui avait contesté et ce qu'il n'avait pas réfuté dans la doctrine, et comment ce que Leucippe n'avait pas fait Démocrite le fit.

Nous avons montré comment de l'idée que les Eléates se faisaient de l'être il résultait à leur sens que le vide n'existait pas; que par conséquent tout ce qui suppose le vide, le mouvement, la pluralité, le changement, n'existait pas davantage. A cela il y avait une objection, c'était que les faits déclarés impossibles dans le système Eléatique étaient néanmoins attestés par les sens. Sur cela les Eléates répondirent qu'il y avait deux témoignages, celui de la Raison et celui des sens; et que, comme ils étaient en contradiction il fallait nécessairement que l'un d'eux ne fût qu'une vaine apparence; en conséquence ils regardèrent comme tel le témoignage des sens et n'admirent que le témoignage de la raison. Telle fut la première réponse des Eléates. Cette réponse n'était pas forte; car pourquoi préférer la raison aux sens, plutôt que les sens à la raison? De la contradiction de ces deux témoignages la conclusion à tirer était plutôt le scepticisme que la préférence donnée à l'un sur l'autre.

Zénon sentit très bien la faiblesse de cette réponse et le besoin de donner quelque raison de cette préférence. Il se plaça dans l'hypothèse de ses adversaires, et montra que le changement, la pluralité, le mouvement impliquaient contradiction dans cette hypothèse même. Il résultait évidemment de là que dans la sphère même des sens ces trois faits impliquant contradiction n'étaient qu'une vaine apparence, et ainsi se trouvait justifiée la préférence donnée à la raison; elle avait un motif plausible. Tout l'avantage restait donc aux Eléates.

Mais comment Zénon montra-t-il que le mouvement, la pluralité, le changement impliquaient contradiction dans l'hypothèse même des sens? C'est en considérant la divisibilité à l'infini de la matière comme un élément de cette hypothèse. C'est toujours à l'aide de cette divisibilité à l'infini qu'il démontre que le mouvement, la pluralité, le changement sont impossibles. D'où il suit que l'argumentation du système Eléatique se réduit aux deux points suivants: 1° l'idée d'être exclut le vide, et par conséquent le mouvement, la pluralité, le changement; 2° le mouvement, la pluralité, le changement sont impossibles également dans l'hypothèse même des sens; la préférence donnée au témoignage de la raison est donc légitime. Il suivait de là que tout le système Eléatique reposait sur ces deux points, et que sur eux devait rouler toute la discussion. Les atomistes étaient tenus de montrer: 1° qu'il y avait du vide, seul moyen de rétablir la possibilité du mouvement, de la pluralité et du changement; 2° que la divisibilité à l'infini ne rendait pas impossibles ces trois faits, ou tout au moins ils devaient rejeter la divisibilité à l'infini. En d'autres termes, il fallait démontrer l'existence du vide, pour rendre possibles les trois faits en question; mais cela ne suffisait pas; il fallait démontrer de plus que ces trois faits n'impliquaient pas contradiction, et pour cela détruire par de bonnes raisons la divisibilité à l'infini, ou la concilier avec la possibilité de ces trois phénomènes.

Les deux seuls points sur lesquels pouvait et devait rouler la discussion furent partagés
entre Leucippe et Démocrite. Leucippe s'occupa à rétablir le vide, Démocrite à montrer qu'il n'y
avait pas contradiction dans la sphère sensible. Nous avons vu comment Leucippe remplit sa
tâche ; nous ne reviendrons pas sur ce sujet.

Il parait que Démocrite considéra l'affaire du vide comme suffisamment décidée. Mais il n'en
fut pas de même sur la question de la divisibilité à l'infini. Leucippe s'était contenté de
nier implicitement cette divisibilité, en posant simplement l'indivisibilité des atomes. Ayant
montré que tout ne devait pas être vide, et qu'il devait y avoir du plein, il ne songea pas à
démontrer que ses particules pleines étaient indivisibles. Tout préoccupé de l'entreprise de
rétablir le vide, il crut qu'après cela il n'y avait plus rien à faire. Mais il est évident que
cela ne suffisait pas en présence des argumens de Zénon. Il ne suffisait pas d'avoir rétabli le
vide pour avoir rétabli par là même la réalité des phénomènes de la pluralité, du mouvement
et du changement ; car il restait toujours les argumens de Zénon. Et si ces argumens étaient
bons, c'était en vain que la possibilité de ces trois phénomènes avec celle du vide était
établie ; il n'en demeurait pas moins démontré que ces trois phénomènes impliquaient
contradiction, et conséquemment étaient une vaine apparence. Or, à quelles conditions les
argumens de Zénon étaient-ils bons ? Ils étaient bons : 1° si la divisibilité de l'être impliquait
sa divisibilité à l'infini ; 2° si cette divisibilité à l'infini impliquait contradiction avec le
mouvement, la pluralité et le changement. Donc, encore une fois, c'était contre ces deux
conditions qu'il fallait diriger ses attaques. Tels sont les deux partis entre lesquels
Démocrite avait à choisir ; il devait, ou montrer que le fait de divisibilité n'entrainait
pas la divisibilité à l'infini, ou bien faire voir que même dans l'hypothèse de la
divisibilité à l'infini il n'était pas vrai que le changement, la pluralité, le mouvement
fussent contradictoires et impossibles.

Démocrite prit le premier parti ; il ne nie pas que la divisibilité à l'infini n'entraine
contradiction avec les trois phénomènes du mouvement, de la pluralité et du changement ;
il nie que la divisibilité entraine le fait de la divisibilité à l'infini. C'est là dessus que porte
l'argument qui nous reste de Démocrite sur la divisibilité de la matière. C'est précisément
ce que devait répondre l'atomisme à l'Éléatisme pour avoir réhabilité tout ce que les sens
attestent. Le système atomistique était imparfait sans cet argument. Reste à savoir en quoi
consiste cet argument, s'il est bon et s'il réfute complètement les argumens des Éléates.

Voici comment raisonnaient ces derniers : sans divisibilité la pluralité est impossible ; mais
si l'être est divisible, il l'est à l'infini ; car, s'il ne l'était que jusqu'à un certain point,
au delà de ce point il ne serait plus, ou il serait autre chose que ce qu'il était ; s'il n'est plus
c'est le néant, et l'être serait composé de néant, s'il est autre chose qu'auparavant l'être
serait fait de q. q. chose qui ne serait pas l'être. Or, ces deux hypothèses sont inadmissibles ; donc
l'être dans le cas où il serait divisible ne pourrait qu'être divisible à l'infini. Comme il ne
saurait jamais se rencontrer un moment où l'être cessât d'être lui, il est de toute nécessité qu'il
soit divisible à l'infini. — Maintenant si l'être est divisible à l'infini, sa réalité s'évanouit
dans ses subdivisions éternelles ; on poursuit l'être sans pouvoir jamais l'atteindre. En effet une

chose n'est que parce qu'elle est une, et dans cette hypothèse on n'arrive qu'à des parties, jamais à une chose qui soit une. L'hypothèse de la divisibilité à l'infini est donc égale à l'hypothèse du néant de l'être. Mais elle ne tue pas seulement l'être, elle tue aussi la pluralité; car il faut, pour faire de la pluralité, il faut des êtres, et il n'y en a pas un seul. D'ailleurs, les êtres anéantis il n'y a pas lieu à changement, ni à mouvement. Ainsi, en résumé, si on s'en rapporte aux sens on trouve changement, pluralité, mouvement; mais tout cela ne peut exister qu'à la condition de la divisibilité de la matière, mais si la matière est divisible elle l'est à l'infini, mais la divisibilité de la matière à l'infini entraîne le néant de l'être, mais le néant de l'être entraîne l'impossibilité du mouvement, de la pluralité et du changement; donc ce que témoignent les sens est démenti par les sens eux mêmes.

On voit pleinement qu'il ne suffisait pas d'avoir rétabli la possibilité du vide pour répondre à cet argument; il fallait faire voir qu'il était faux que la matière, bien que divisible fût divisible à l'infini, ou que la matière étant divisible à l'infini il s'ensuivît de pareilles conséquences.

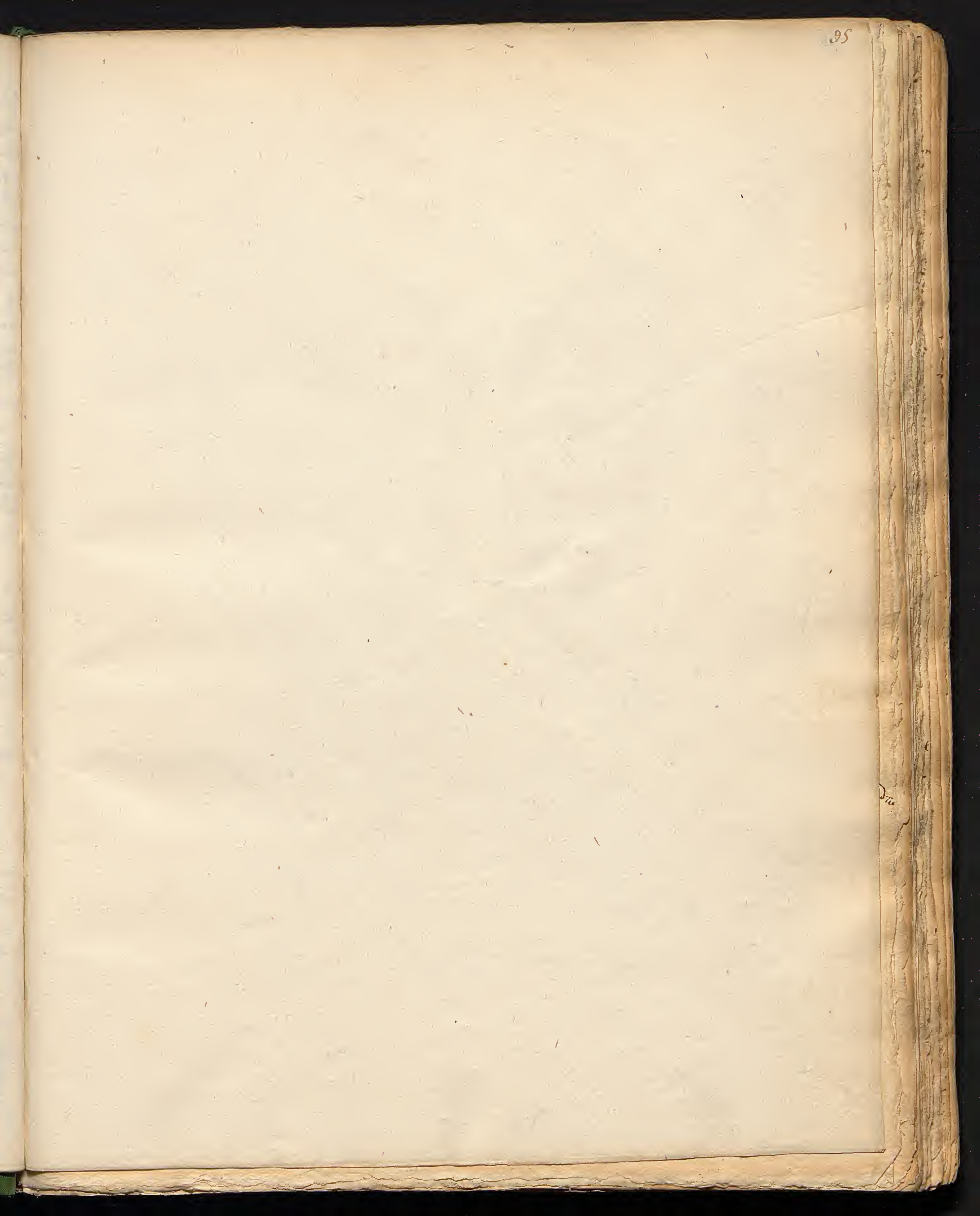
Nous allons voir que la réponse de Démocrite est insuffisante. Il a pour objet de démontrer l'impossibilité de la divisibilité à l'infini, afin d'éviter les conséquences destructives qui en sortent. D'abord, il raisonne précisément comme les Eléates. Suivant lui, il implique contradiction que la matière soit divisible à l'infini; car après avoir divisé des millions de fois, il reste ou de l'étendue ou des points inétendus, ou rien. Les deux dernières suppositions impliquent contradiction, car la matière viendrait de rien, ou l'étendue viendrait de ce qui n'est pas étendu. Donc, le seul résultat auquel on puisse encore arriver, ce sont encore des points étendus. Mais Démocrite ne démontre pas que ce point étendu auquel il s'arrête n'est pas divisible lui même, et comment il se peut que le tout étant divisible la partie ne le soit pas sans fin et sans repos. Il ne fait qu'avouer toutes les conséquences de la divisibilité à l'infini, et, comme ces conséquences sont absurdes, il nie la divisibilité à l'infini. Ainsi que les Eléates il reconnaît qu'elle conduit à des absurdités, et il en conclut l'absurdité de la divisibilité à l'infini. On voit l'insuffisance de sa réponse. Il y a deux choses dans l'argument des Eléates: 1° la divisibilité à l'infini tue la réalité; 2° elle est inséparable de toute division. Démocrite démontre bien que la divisibilité à l'infini fait périr tout être, mais il ne démontre pas que la divisibilité quelconque de la matière n'entraîne pas sa divisibilité à l'infini. S'il reste vrai que cette divisibilité à l'infini soit une conséquence inséparable de la divisibilité, plus on montrera que cette divisibilité conduit au néant, plus on montrera que la pluralité conduit au néant, et que ce que les sens attestent est impossible. D'où la conclusion, que le seul système admissible, c'est celui de l'unité, le système des Eléates. Il n'est pas à croire que Démocrite ait négligé la partie la plus importante de l'argument; et il vaut mieux penser que la 2e partie de sa réponse n'est pas venue jusqu'à nous. Mais cette lacune qui se trouve dans Démocrite et qui laisse gain de cause aux Eléates est-elle difficile à combler? Voyons.

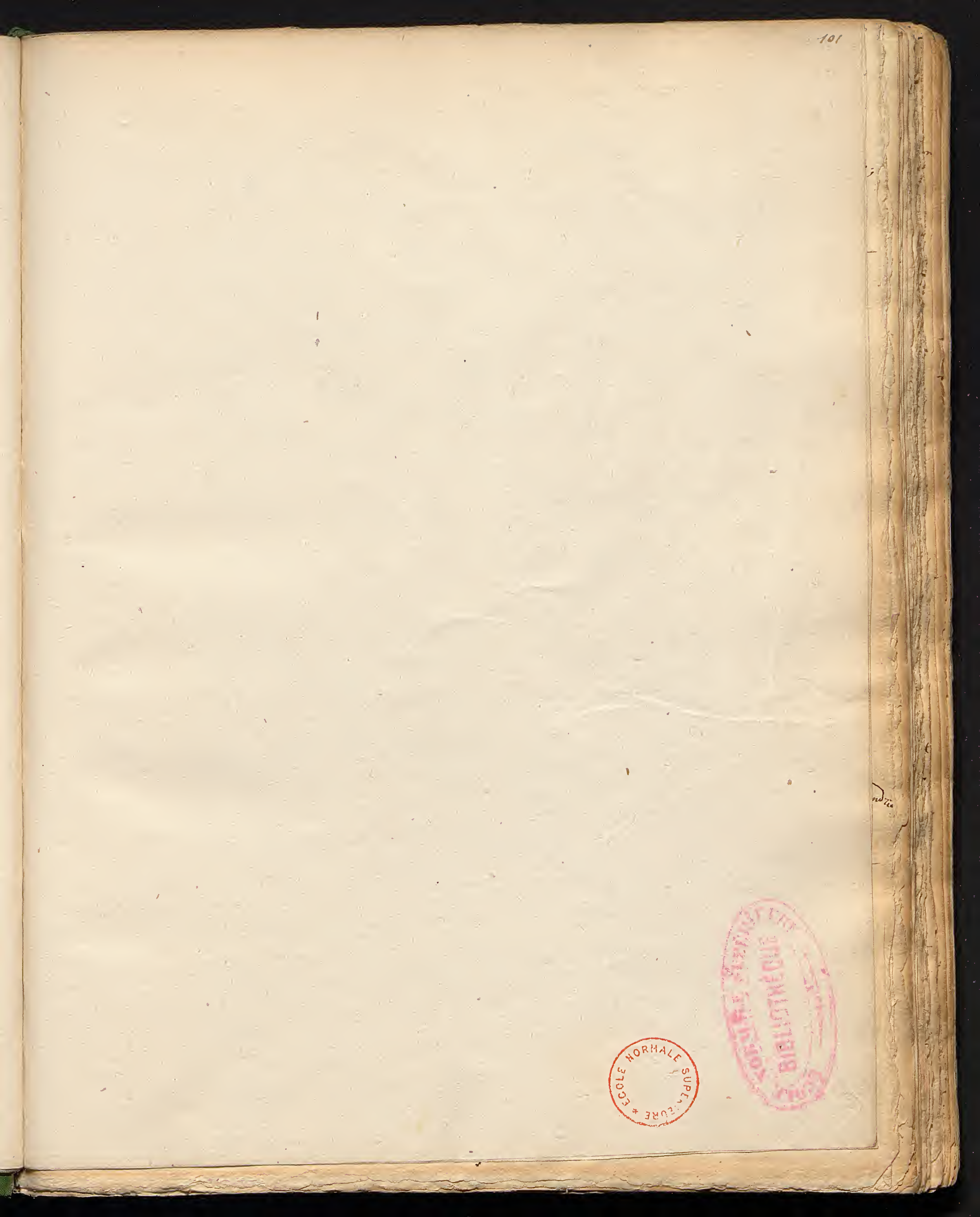
Si l'être est divisible, il l'est à l'infini, voilà la proposition des Eléates à laquelle Democrite n'a pas répondu, du moins à en juger par ce qui reste de lui. Si cette proposition est vraie, le système des Eléates est seul conséquent et seul admissible. Or, je prétends qu'elle est fausse, et qu'elle renferme un sophisme. Il consiste en ce que les Eléates considèrent la divisibilité comme une propriété inhérente à la matière ou à la nature de l'être, et qu'il faut ou la lui refuser, ou la lui attribuer absolument; et que si on la lui attribue, elle continue d'appartenir à la plus petite partie comme à l'être tout entier, car, autrement, disent-ils, les petites parties de l'être composeraient un tout d'autre nature que lui. Soit cet être la matière, et par être les Eléates n'entendent pas autre chose, leur argument se traduit ainsi: si la matière est divisible, chacune de ses parties l'est également; sans quoi la matière résulterait de ce qui n'est pas elle. Mais ce n'est ni l'être, ni la matière qui sont divisibles, mais les corps. qu'est ce qu'un corps? un composé. qu'est ce qu'un composé? une chose qui a été faite et qui peut être défaite, une chose qui n'existe pas par elle même, en un mot un phénomène. Précisément parceque les corps sont divisibles, ils ne sont pas des êtres mais des phénomènes. Loin donc que la divisibilité appartienne à l'être, l'être lui même serait un phénomène, s'il était divisible. Les corps étant divisibles et composés sont par cela seul des phénomènes: étant des phénomènes ils supposent l'être, c.a.d. q.q. chose qui comme eux ne soit pas divisible et composé. C'est là le sens de cet axiome: tout composé suppose des élémens ou, tout ce qui n'existe pas par soi même suppose l'être. Les corps sont des phénomènes; l'être, la matière sont ce qui les constitue. Dire que la divisibilité appartient à la matière ou à l'être, c'est dire que ce qui distingue le corps de l'être appartient à l'être.

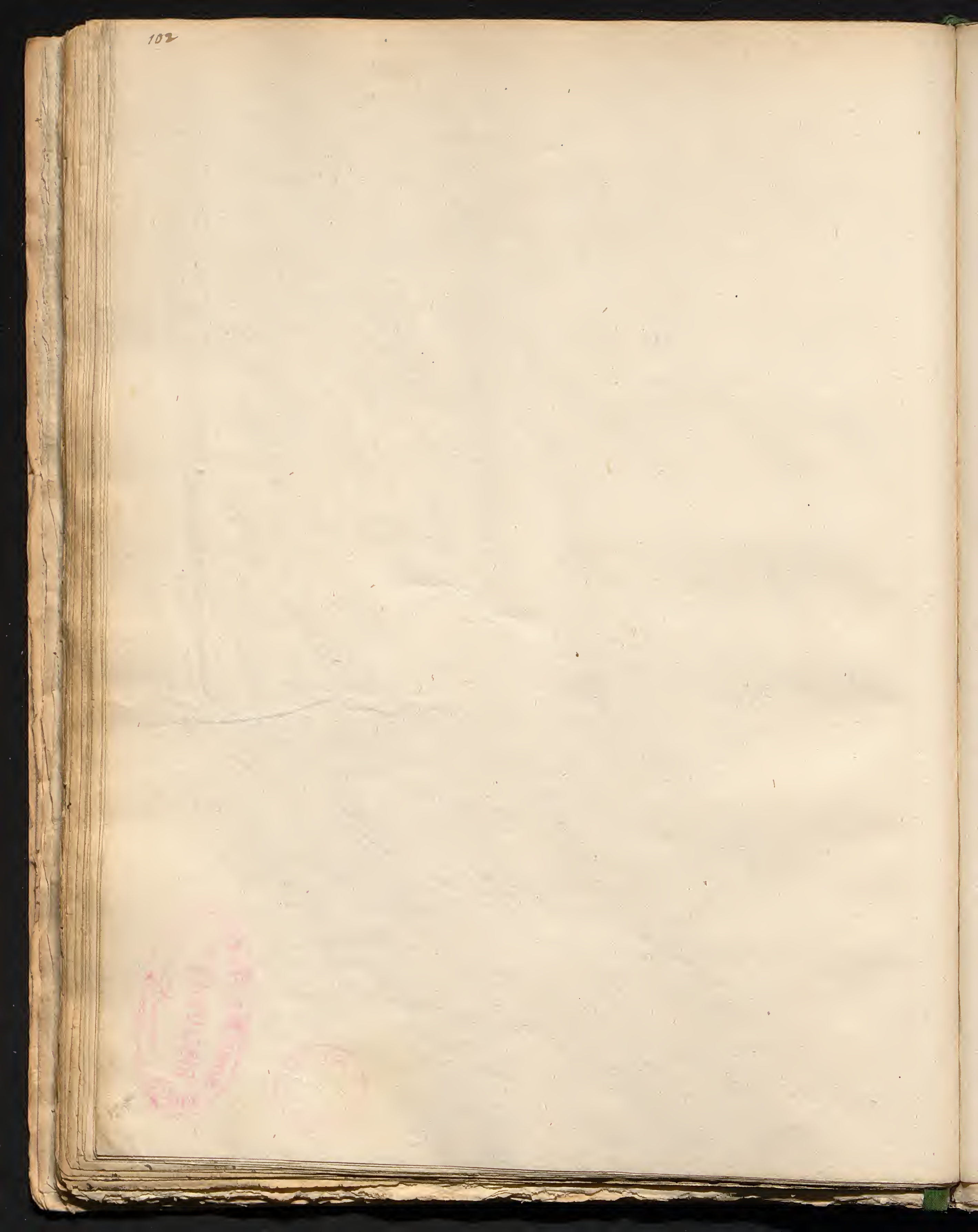
Les Eléates supposent que la divisibilité attribuée par les sens est la divisibilité même de l'être ou de la matière, et ils en concluent qu'elle est donc, suivant les sens une propriété de l'être ou de la matière. Il s'ensuit que les moindres parties de cette matière devront être de même nature que la matière totale doivent être elles mêmes divisibles à l'infini. Cela fait, ils en déduisent les conséquences absurdes de la divisibilité à l'infini; puis ils rejettent ces conséquences sur le fait de la division attesté par les sens, puis ils triomphent du témoignage de ces derniers; puis enfin ils disent: il n'y a donc que le témoignage de la raison qui soit irrécusable. Voilà leur marche tout entière, et l'on voit que leur point de départ c'est que la divisibilité attribuée par les sens est une propriété de l'être ou de la matière.

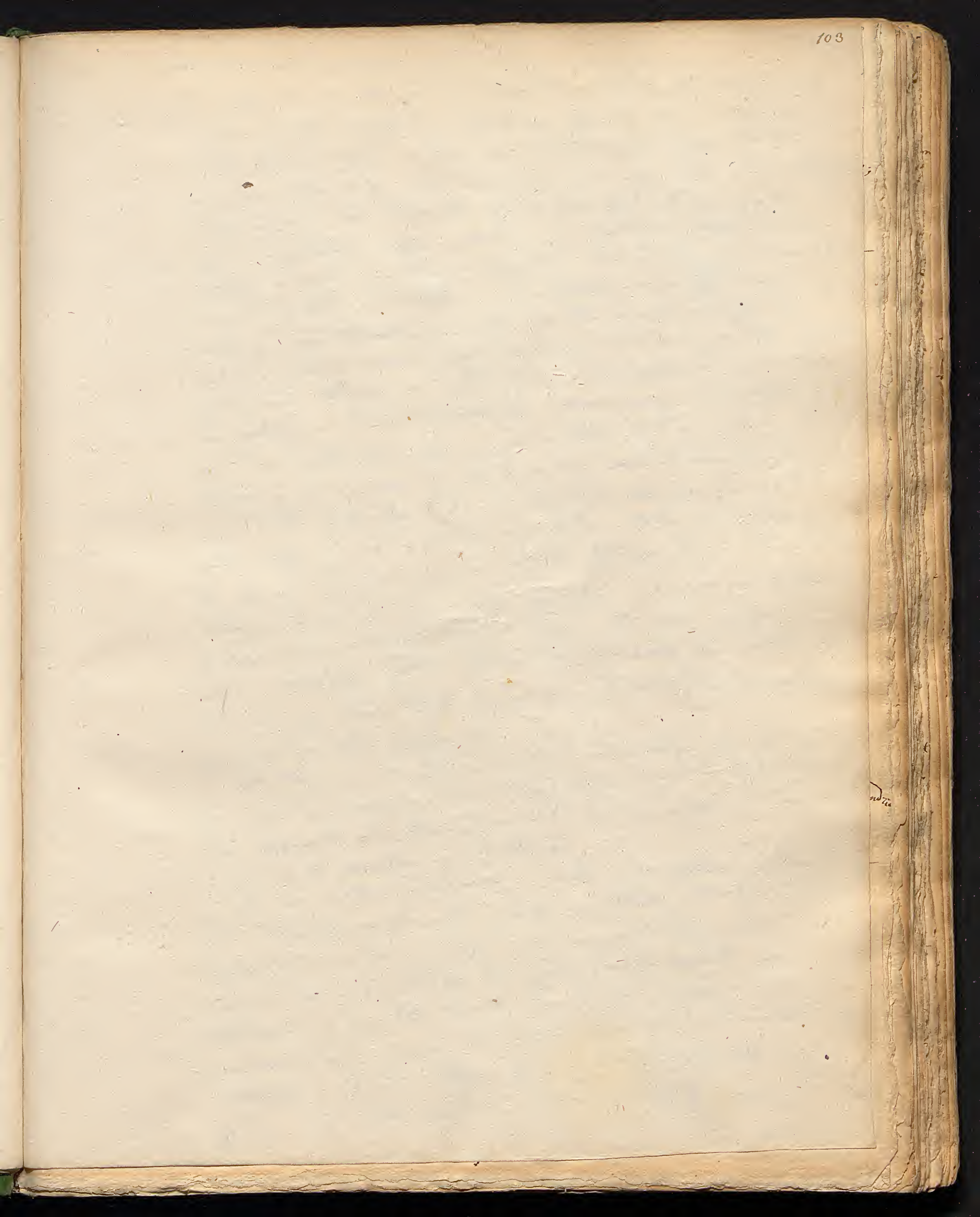
Mais la divisibilité attribuée par les sens n'est ni celle de l'être, ni celle de la matière; c'est uniquement la divisibilité des corps. Or, un corps c'est le contraire de l'être, c'est un phénomène et un phénomène suppose l'être; donc la divisibilité attribuée par les sens, au lieu d'impliquer la divisibilité à l'infini de l'être suppose et implique son indivisibilité. Dès lors il n'y a pas contradiction dans le témoignage des sens; son autorité est à l'abri de toutes les attaques, et par conséquent il est déraisonnable de préférer le témoignage de la raison à celui des sens. Voici la position des Eléates: ils croient trouver des contradictions entre les deux témoignages, et alors sans motif ils rejettent les sens pour s'attacher à la raison. Si donc cette contradiction était supprimée, on admettrait simultanément les deux témoignages et le système Eléatique serait détruit, puisqu'il ne se soutient qu'à la condition de cette

contradiction qui serait démontrée fausse. Je me trompe ; ce système ne serait pas complètement détruit ; il faudrait encore répondre aux argumens de Zénon, c. a. d. prouver qu'il n'y a pas contradiction dans le sein du témoignage des sens. Le témoignage des sens était soumis à une double objection : 1° d'être en contradiction avec la raison ; 2° d'être en contradiction directe avec lui même. Nous venons de le laver du reproche intrinsèque d'être en contradiction avec lui même ; il resterait à le laver du reproche extrinsèque d'être en contradiction avec la raison. C'est ce que nous avons fait à propos de Leucippe ; le témoignage des sens subsiste donc tout entier, aussi bien que celui de la raison, qui vit avec le premier en parfaite harmonie, et le système Eléatique est renversé, car il n'existe qu'à la condition d'être exclusif.









Histoire de la pphie ancienne (Héraclite)

Tout ce qu'on sait sur la vie d'Héraclite est presque nul. On sait qu'il naquit à Ephèse et florissait vers la 69e Olympiade, 500 ans av. J.C. Jeune encore il fit plusieurs voyages et étudia sous Xénophane et sous Hippias. Mais tous les auteurs s'accordent à dire qu'il dut beaucoup moins à ses maîtres qu'à ses réflexions; ce qui est prouvé par le caractère original de sa pphie. Il exerça q.q. temps la suprême magistrature à Ephèse, mais il s'ennuya bientôt des agitations de la vie publique et remit à son frère sa magistrature. On dit de plus que, comme il avait un grand amour pour la solitude et la méditation, et voulait échapper aux embarras et aux distractions de la ville, il se retira dans les montagnes du voisinage où il se nourrit d'herbes et de racines. Là il reçut une double invitation de la part des Athéniens et de celle de Darius; mais il refusa l'une et l'autre, ce qui contribua à lui donner la réputation d'homme sauvage. Il est certain qu'il avait un esprit très caustique, et que ses satires tombaient également sur les hommes et sur les choses. On parle de sa haine contre la démocratie. Peut être ce qui la fit naître fut le bannissement de son ami Hermodore, exilé de sa patrie, malgré les services qu'il lui avait rendus. On dit que la nature aqueuse des aliments dont il se nourrissait le rendit hydropique. Il vint alors à Ephèse, interrogea les médecins d'une manière énigmatique et n'ayant pas été satisfait de leurs réponses il résolut d'être son médecin à lui même, et jugea d'après certaines spéculations pphiques qu'une forte transpiration ferait sortir l'eau dont son corps était rempli. En conséquence il s'enterra dans du fumier, et mourut au bout de deux jours.

Il écrivit en prose Ionienne un traité sur la Nature qui a été mis en vers grecs et commenté par une foule d'auteurs. Il reste du traité original q.q.s fragments qu'on trouve dans Sextus Empiricus et dans S. Clement d'Alexandrie et qui ont été recueillis par H. Etienne.

Il nous est difficile maintenant de démêler ce qui appartient à Héraclite ou à ses interprètes; car il est très probable que Platon a développé le système d'Héraclite, lui a donné un degré de précision qu'il n'avait point dans l'esprit de son auteur. Toutefois trois points sont bien constatés comme appartenant à Héraclite: 1o que tout dans l'univers est dans un mouvement perpétuel; 2o que ce mouvement perpétuel s'opère selon des lois constantes; 3o que le feu est le ppe de tout. – Quant à la Logique d'Héraclite, il y a également q.q.s points qui lui sont attribués par tous les anciens: 1o les

connaissances qui nous viennent des sens ne peuvent inspirer aucune confiance, elles ne peuvent former une science véritable ; 2° le criterium de la vérité est la raison commune. Tous ces points de la philosophie d'Héraclite sont incontestables ; mais dans quel sens il les prenait, comment il les liait dans un même système, c'est là ce qu'il est difficile de résoudre.

Nous commencerons par exposer sa Physique. Il y a deux mondes, le monde visible sensible, au milieu duquel nous vivons et que nos sens parcourent ; puis un autre monde, antérieur à celui-ci, qui n'en est qu'une émanation, le monde invisible. Le principe de toutes choses est le feu, non tel qu'il nous apparait, mais invisible et tel que notre feu n'en est qu'une condensation. Ce feu céleste est composé de particules extrêmement fines et indivisibles. Ces particules existent de toute éternité et sont les principes de toutes choses. Leur propriété essentielle est un mouvement qui n'a pas d'interruption. Mais si cette mobilité est éternelle, elle est régulière. En vertu de leur nature ces particules ont des lois stables qui règlent leur mouvement perpétuel ; ces lois régulières sont le destin. Ainsi le feu éthéré, plus le mouvement nécessaire et éternel de ses particules, plus les lois régulières ou le destin constituent le monde invisible.

Maintenant comment ce monde invisible a-t-il produit le monde visible ? C'est en vertu du mouvement régulier des particules élémentaires. Elles ont été de toute éternité agitées, poussées les unes contre les autres. De cette lutte des particules les unes contre les autres il en résulte des agrégations de parties ; l'union est sortie de la discorde ; ces condensations de particules ont différents degrés. Le 1er degré de condensation produit un état de ce feu élémentaire, qui est le feu visible. Si l'on augmente la condensation du feu visible, vient l'air. Une plus forte condensation donnera l'eau. Une plus forte encore donnera la terre. Ainsi il y a une échelle descendante de condensations que parcourt le feu élémentaire, ὁδὸς κάτω. Héraclite appelle le feu visible la mort du pur élément qui a péri quand il est tombé à l'état de feu visible. De même pour l'air, l'eau et la terre. Chaque degré de condensation est la mort du degré de condensation supérieur. Mais de même que le pur élément peut en passant par tous les degrés arriver à l'état de terre, de même il peut remonter de l'état de terre à son état primitif. La terre peut se liquéfier, l'eau se vaporiser, l'air en se dilatant davantage devient feu etc. Ce chemin ascendant est désigné par ὁδὸς ἄνω, le chemin de bas en haut. Ainsi deux échelles l'une descendante, l'autre ascendante. Chaque état est lui même susceptible d'une foule de formes et d'états divers provenant de degrés plus ou moins élevés de condensation ou de dilatation.

Il paraît qu'Heraclite a attribué au feu primitif non seulement le mouvement éternel et les lois régulières, mais encore la pensée. Le feu est donc le ppe fabricateur de l'univers et le ppe pensant; il réunit tout en lui. Toute chose en effet se compose des particules élémentaires, et c'est par le mouvement regulier de ces particules que toute chose se compose. Enfin ces particules sont pensantes, en sorte que la raison universelle absolue n'est autre chose que la conscience qu'ont ces particules des lois selon lesquelles elles se meuvent. Mais à mesure que ce feu tombe de dégradation en dégradation, cette conscience des lois qui animent les particules s'efface peu à peu, de sorte que les particules condensées à l'état d'eau ou de terre ne conservent qu'une conscience de plus en plus obscure de la raison universelle, et que, bien que toute chose soit composée des mêmes élémens, toute chose cependant n'est pas intelligente, car à mesure que la condensation augmente l'intelligence diminue, en sorte qu'elle finit par s'éteindre. C'est ce qui arrive dans l'état solide et aqueux, et peut être même dans l'état d'air.

Il paraît que selon Heraclite, avant que les différents degrés de condensation fussent bien distincts, tout était à l'état de chaos; que le ppe igné finissant par prévaloir les différents degrés de condensation ont été peu à peu séparés les uns des autres. Ainsi le feu a commencé par exprimer l'eau de la terre, l'air de l'eau, et enfin l'air dilaté par le feu se vaporise et devient feu.

Mais par dessus cet ordre de choses visible une partie considérable du feu élémentaire est resté à son état primitif. Le grand réservoir commun nage dans l'atmosphère et demeure l'âme du monde.

Mais qu'est ce que l'homme? Il y a dans l'homme deux élémens, le corps et l'ame, c.a.d. une partie solide et aqueuse, et une partie infiniment plus subtile, une portion du feu primitif, l'ame. Nous la respirons, c.a.d. que l'atmosphère étant remplie de feu primitif, quand nos sens sont ouverts, nous aspirons une portion de l'ame universelle; ce qui fait que nous participons à la conscience des lois régulières du mouvement éternel et à la connaissance du monde invisible. Mais durant le sommeil nos sens se ferment, la communication n'existe plus entre notre ame et l'air extérieur. Alors nous perdons la connaissance des lois universelles, nous ne participons plus à la raison commune. De là cette opinion que durant le sommeil le feu primitif s'éteint en nous. Ainsi s'explique la différence de lucidité de l'intelligence durant ces deux états; car au réveil les canaux se r'ouvrant nous recouvrons la participation de la raison commune. De cette nature de notre ame résulte cette proposition bizarre, mais vraie dans le système d'Heraclite, que les ames sèches sont les meilleures, les plus sages. Cela est rigoureusement vrai;

car moins l'âme contiendra d'humidité, plus elle sera éloignée de l'état de condensation où l'intelligence s'obscurcit, où même elle n'existe plus. On comprend maintenant comment la création dans le système d'Heraclite peut être nommée une évaporation un incendie, car tout est un résultat de l'action du feu.

Les astres sont formés des vapeurs qui émanent de la terre ou de l'eau. Car il distingue deux sortes de vapeurs : celles qui proviennent de l'eau sont plus lumineuses que celles qui viennent de la terre humide. Par là s'explique cette expression que l'océan est le nourricier des astres. car les astres ne sont que des vapeurs aqueuses qui s'enflamment par une grande dilatation et qui se promènent dans des bateaux. Tels sont les fondemens de sa Physique.

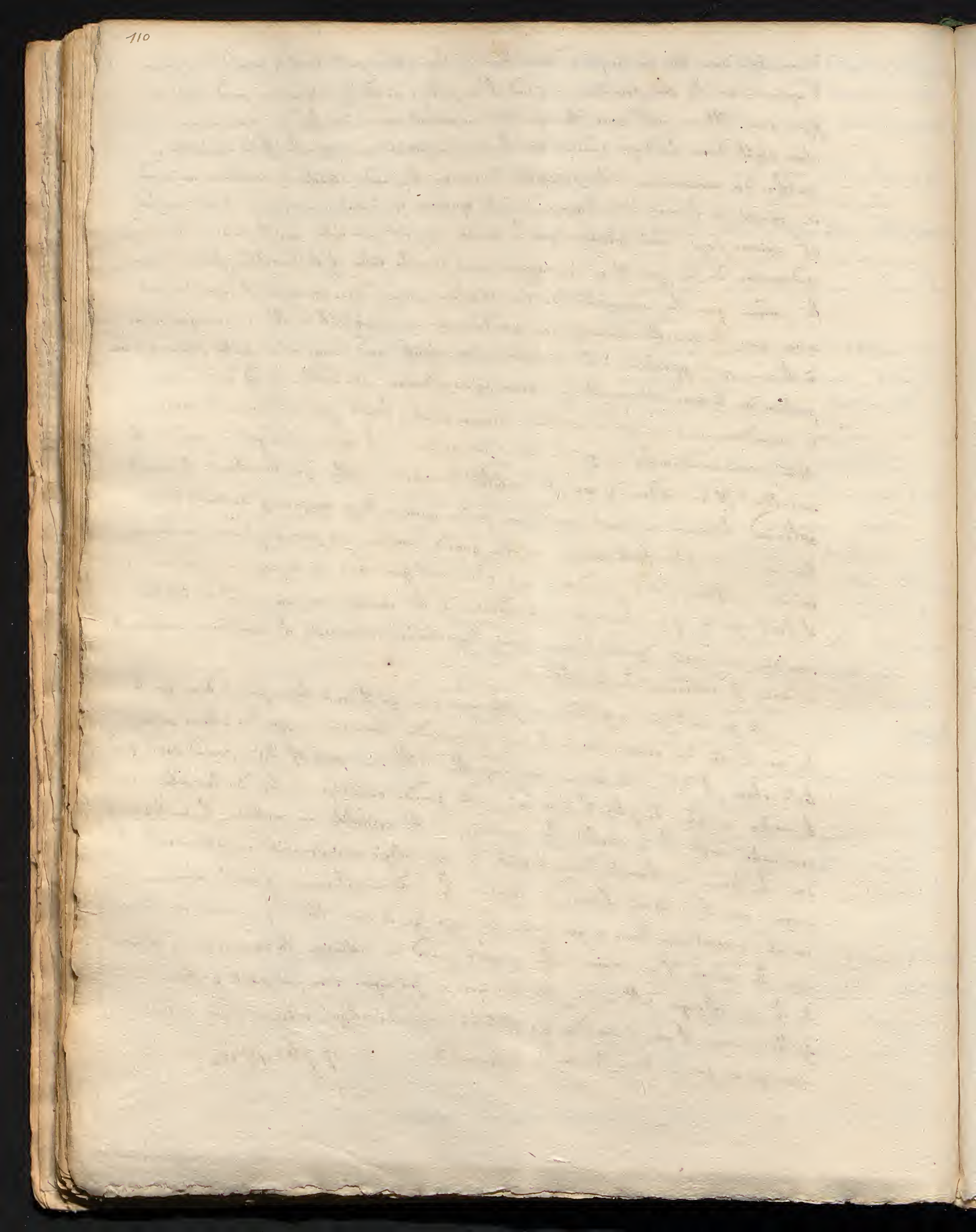
Ainsi selon sa doctrine tout est dans un éternel mouvement. a chaque instant dans le monde a lieu un mouvement ascendant et un mouvement descendant. L'air tend à devenir eau, l'eau à devenir terre, et réciproquement la terre tend à devenir eau, celle-ci à se transformer en air, de sorte qu'il n'est rien qui reste deux instants dans un même état ; car partout la condensation augmente ou diminue. Tout tend à devenir son contraire, puisque tout tend à devenir ce qu'il n'est pas. Tout tend donc à mourir et à renaître ; car une dégradation est une mort, comme l'élévation à un état supérieur est une naissance, une resurrection. De là point de différence entre vivre et mourir. Mourir c'est naître à une autre forme. Ainsi il a pu dire que les contraires naissent des contraires, la vie de la mort, la lumière de l'obscurité ; car tout est identique au fond. Ainsi de toutes les choses sensibles il n'y en a pas une qui soit la même au moment où on la saisit, puisque toute chose change d'un instant à l'autre. Tout devient, et rien n'est dans le monde visible. Mais dans le monde invisible tout est, bien que tout soit dans une éternelle mobilité. Il n'y a rien de stable que le destin, que les lois suivant lesquelles s'opère le mouvement éternel ; de sorte que le constant n'existe que dans le destin.

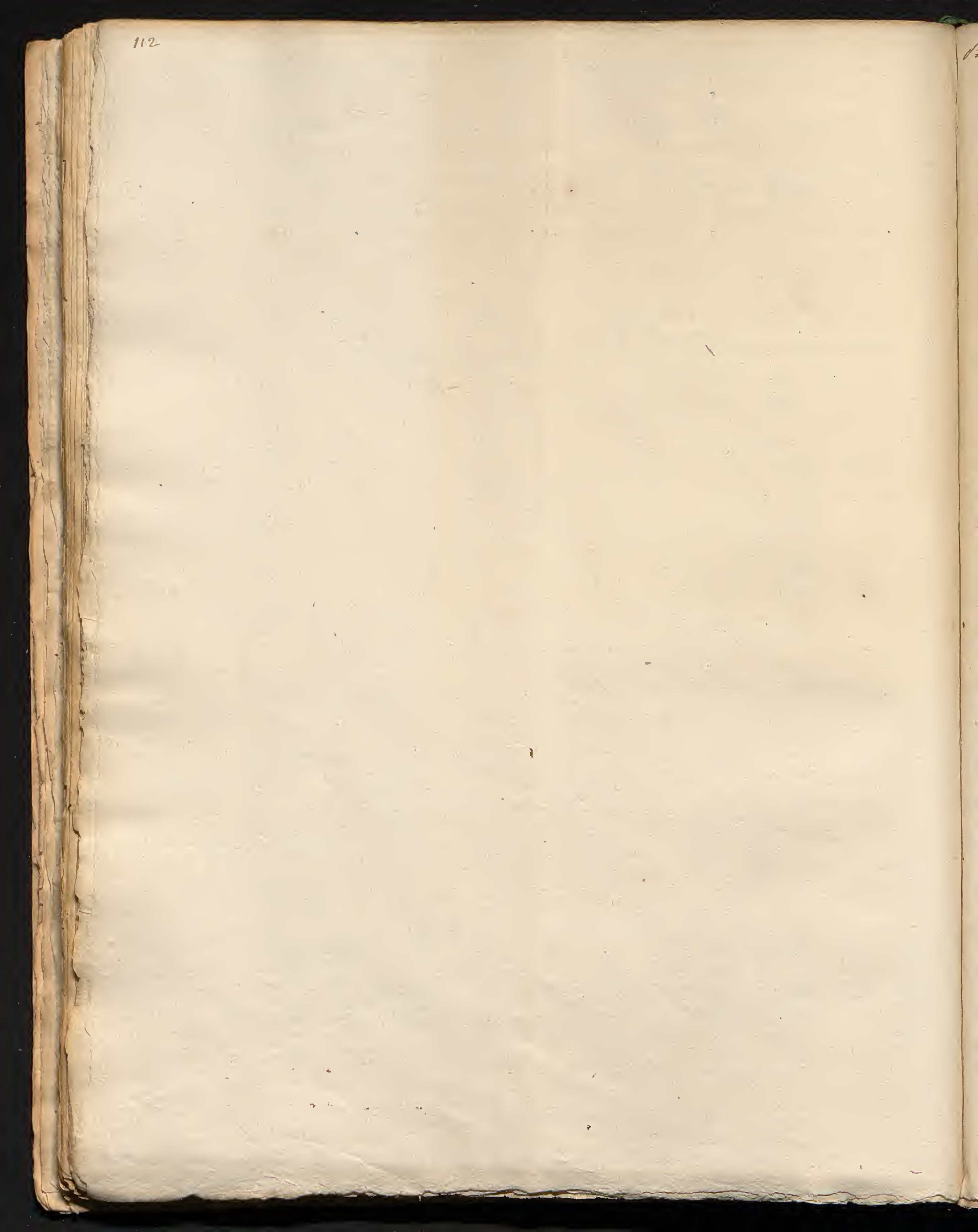
Maintenant on comprendra facilement la Logique d'Héraclite. Qu'apprennent les sens, que donnent-ils ? des sensations qu'ils reçoivent des objets sensibles du monde créé. C'est le corps qui reçoit ces sensations et le corps est lui même un objet créé. or le premier terme du fait de la sensation (les objets extérieurs) est dans une mobilité éternelle ; car tout devient, rien n'est. D'autre part, le second terme, le corps, est, comme objet créé, dans la même mobilité, de sorte que la sensation est le résultat du rapport de deux termes perpétuellement à l'état de transformation, et l'on ne sait même pas si la sensation représente la mobilité de l'objet, ou celle du corps ; et quand même on pourrait déterminer ce qu'elle représente, elle ne donnerait toujours que l'image d'une certaine mobilité, d'une chose non vraie, car le vrai c'est ce qui peut être dit

d'une chose dans tous les temps et dans tous les lieux. Il ne peut donc y avoir de science d'après ce que les sens fournissent; car il ne peut y avoir de science que pour ce qui est fixe, vrai. Elle ne peut donc être que dans la connaissance des lois du mouvement, seule chose stable dans les deux mondes. Or les sens ne perçoivent que les effets variables et mobiles du mouvement. La perception de ce qu'il y a de stable, de constant au monde est réservée à l'ame. Et à l'appui de cette opinion H. introduit ici, sans le démontrer, cet axiome faux, mais spécieux, que le même ne peut connaître que le même. Or le corps, condensation du feu primitif est en rapport avec tous les autres objets sensibles, formés comme lui même par la condensation du feu créateur. On voit donc pourquoi le corps ne peut avoir par la sensation connaissance que de ce qui est semblable à lui, et pourquoi c'est à l'ame qu'appartient la connaissance du stable; car l'ame n'est autre chose qu'une portion de l'ame universelle que nous aspirons durant la veille. De là deux ordres de connaissances, l'un qui ne contient aucune vérité, l'autre qui contient la science. Mais comment discerner ce qui est une conception de la raison et ce qui est venu de la sensation? Il est évident d'après la mobilité des objets visibles que touchant le monde extérieur l'homme ne peut avoir une même opinion deux moments de suite. Deux hommes, et à plus forte raison un plus grand nombre ne pourront jamais avoir une opinion uniforme. S'il y a donc q.q. chose sur quoi tous les hommes s'accordent il faut que ce q.q. chose soit un produit de la raison commune. Tel ou tel fait sera donc une vérité, quand il aura réuni l'assentiment universel. L'assentiment universel est donc le criterium de la Raison.

Ce qui distingue ce système en physique, c'est qu'il ne se borne pas à dire que le feu est le ppe des choses; mais il fait comprendre comment ce ppe des choses a formé toutes choses; il décrit les formes par lesquelles l'élément primitif doit passer pour créer le monde visible; de plus il reconnait cette grande vérité, que les lois de la nature sont constantes; enfin il a concilié la constance et la mobilité en mettant la multiplicité dans la forme et l'unité dans le fond. En psychologie sa supériorité est plus saillante encore; car il a séparé l'ame du corps, et il a admirablement montré comment il y a variété, inconstance dans ce qui vient du corps et à quel titre il y a unité, constance dans la raison. Il est même allé jusqu'à poser un criterium, la raison, qui est divine. De là une Logique, elle même d'accord avec sa physique. C'est un vaste et beau système, mais il est à craindre que Platon n'ait développé, précisé, ce qui n'était encore qu'en germe dans la pensée d'Heraclite.

17 7bre 1832





Ecole d'Elée (Xénophane).

ECOLE NORMALE SUPÉRIEURE

45, Rue d'Ulm

UNIVERSITÉ DE PARIS

Paris, le 192

ici commence la rédaction de Pichard



I

École d'Élée (Xénophane).

Dans ce que nous avons dit des deux écoles Ionienne et Pythagoricienne, on a dû remarquer deux méthodes tout à fait différentes pour résoudre la question de la nature et de l'origine des choses. l'École Ionienne, toute empirique, part du monde, tel qu'il apparait aux sens, et cherche par l'analyse à remonter aux éléments qui le composent. parmi ces éléments l'empirisme Ionien cherche quel est celui ou quels sont ceux qu'il doit regarder comme primitifs, ceux qu'il doit regarder comme dérivés; mais il ne remonte pas au delà de l'élément composant; il confond dans l'élément composant et la matière et la force qui l'organise. quant aux idées qu'il se forme du monde lui-même, l'Ionisme les déduit des apparences sensibles, et, comme ces apparences sont très diverses, il arrive à une physique qui est elle-même assez diverse. les résultats sont peu de chose, ce qu'il y a d'important à constater, c'est la méthode, méthode véritablement empirique qui part de ce que les sens peuvent observer, et conclut de là à ce qui leur échappe. dans le Pythagorisme ou Italisme nous avons remarqué un procédé contraire, une tendance toute opposée; le Pythagorisme ne part pas de ce qui apparait aux sens, pour remonter par induction aux principes cachés de ce monde visible. Pythagore au contraire, autant qu'on peut l'apercevoir en examinant les divers témoignages sur sa doctrine, se place dans son intelligence ou sa raison, y cherche ce qui doit être et conclut de ce qui doit être à ce qui est. cette marche est ce qu'on a appelé plus tard Rationalisme ou méthode à priori. il y a dans ces deux méthodes quelque chose d'exclusif, qui fait que, quand on les emploie exclusivement, on est conduit à des résultats exclusifs. si on n'ajoute pas à l'expérience les lois de la raison, on ne peut comprendre les résultats

[de] l'observation, on n'arrive pas à la véritable unité, on n'arrive qu'au multiple, qu'au divers ou qu'à l'unité de totalité, idée dont un des éléments doit même être empruntée à la raison. si on s'en tient à l'observation, uniquement on ne pourra pas arriver même à l'unité de totalité, mais encore et à plus forte raison il sera impossible d'arriver à l'unité de cause, à l'idée même de cause; car cette idée ne se révèle pas aux sens, elle est introduite dans l'esprit par la loi de causalité, qui est un principe de la raison. ainsi, c'est en appliquant aux données de l'observation sensible qui contiennent le multiple, le divers, le phénoménal, les principes à priori de la raison, que l'on arrive à concevoir que cet univers multiple, phénoménal et varié présuppose une cause unique qui a su mettre de l'harmonie dans cette variété. on parvient ainsi à compléter le monde en mettant sous le visible l'invisible, sous le fini l'infini, sous le multiple l'unité, sous l'effet la cause. d'un autre côté si on construit le monde avec sa raison seule, ce qui manquait tout-à-l'heure au monde empirique, devient le monde tout entier. ainsi la raison nous fait concevoir la cause et la substance absolue comme antérieures à l'effet, à l'accident; pour le multiple et le divers elle nous les fait concevoir comme des choses postérieures à l'unité, qui doivent leur existence à la substance première et une. étant posée avant tout et pardessus tout la substance unique, il est difficile d'en faire sortir à priori le monde variable et multiple que les sens nous donnent. on est exposé à rester toujours dans l'unité, sans pouvoir jamais arriver au multiple. retrouver le monde visible, tel que les sens nous le présentent, quand on est parti du monde invisible, ou trouver le monde invisible, tel que le donne la raison, quand on est parti du monde visible, ce sont deux opérations également difficiles. la conséquence rigoureuse de

la 1re méthode est d'avoir une unité, c'est-à-dire un Dieu sans monde, et celle de la 2e est d'avoir un monde sans unité, c'est-à-dire, sans dieu.

L'école Éléate qui va nous occuper aujourd'hui, est le développement de l'école de Pythagore et de la tendance de cette école, tout comme Héraclite et Démocrite, c'est-à-dire, l'atomisme sont le développement de la tendance exclusive de l'école Ionienne. D'une part l'école Eléatique a produit un panthéisme idéaliste, de l'autre l'école Ionienne a produit un panthéisme matérialiste. la 1ere a dû arriver à cette conclusion que le monde visible n'est qu'une apparence, que le monde réel est l'unité absolue qui reste renfermée en elle-même, tandis que l'atomisme au contraire est arrivé à conclure que le monde visible étant tout constitue à lui seul tout ce qui est, qu'il est dieu, qu'il est un être existant par lui-même. le panthéisme matérialiste arrive à l'unité, mais à l'unité du tout, dont l'expression est τὸ παν; le panthéisme idéaliste arrive non pas à l'unité de collection, de totalité, mais à l'unité absolue, τὸ ἕν, qui demeure renfermée en elle-même, et qui ne se traduit pas au dehors par des effets multiples et divers. voilà ce qu'on peut dire de plus général sur les deux tendances Pythagoricienne et Ionienne. C'est la 1ere de ces tendances que nous voyons se développer dans la philosophie Eléatique, mais cette philosophie n'a pas débuté par ce résultat extraordinaire, elle n'a pas commencé par développer la tendance Pythagoricienne, le 1er philosophe Eléatique, Xénophane est resté sur la frontière qui séparait ces deux tendances; il a laissé à Parménide l'honneur d'avoir choisi entr'elles, d'avoir produit le panthéisme idéaliste.

Il n'y a dans la vie de Xénophane que quelques points importans

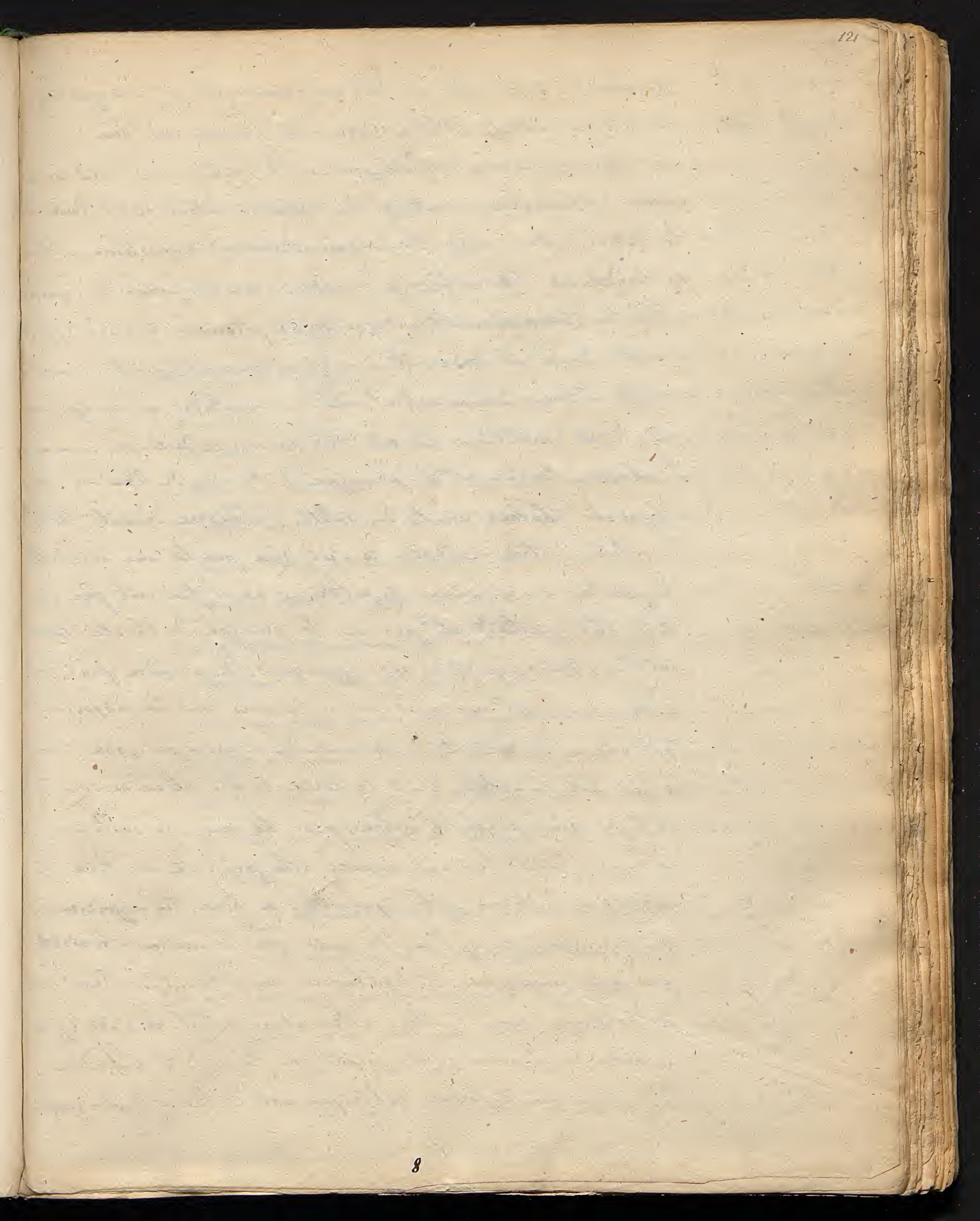
4\. à constater pour l'histoire de la philosophie. il est important de savoir qu'il était Ionien et contemporain des philosophes de l'école Ionienne; qu'à une époque très avancée de sa vie il quitta sa patrie pour venir habiter la sicile, et enfin la sicile pour s'établir à Elée, colonie de la grande Grèce, au milieu des possessions du Pythagorisme ou de l'école Dorienne et où il ne put arriver avant l'âge de 80 ans. une autre circonstance importante est l'âge auquel il mourut, âge tellement considérable que quoiqu'il ne fût arrivé à Elée qu'à l'âge de 80 ans il put vivre encore 20 ans. ces circonstances sont importantes, en ce qu'elles font habiter à Xénophane tour-à-tour la patrie de la philosophie Ionienne et celle de la philosophie Dorienne ou Pythagoricienne. depuis sa naissance jusqu'au moment où il vint en sicile, habitant toujours l'Ionie, il fut soumis tout entier à l'influence de l'école empirique qu'il dût connaître, et ne put échapper à l'éclat que jetait alors la philosophie de Thalès.

Biographie

Il a dû dans sa vieillesse, habitant la grande Grèce, ne pas rester étranger à la philosophie de Pythagore, qui y était alors dans tout son éclat. Il paraît qu'il fut rhapsode comme Homère et gagna sa vie en chantant des vers, que par conséquent il mena une vie errante et pauvre mais indépendante. cette indépendance caractérise aussi sa philosophie, qui, comme nous l'avons dit, n'est qu'une espèce d'éclectisme. on ne lui donne aucun maître; du moins ceux qu'on lui donne ne sont pas connus ou n'ont pu être ses maîtres.

Quoique la doctrine de Xénophane ait été parfaitement exposée par M. Cousin, nous allons toutefois en poser les principaux points.

Dans la doctrine de Xénophane il y a deux parties: une partie



§. Ionienne ou empirique qui est sa cosmogonie, et une partie idéaliste qui est sa théologie ou son opinion sur Dieu.

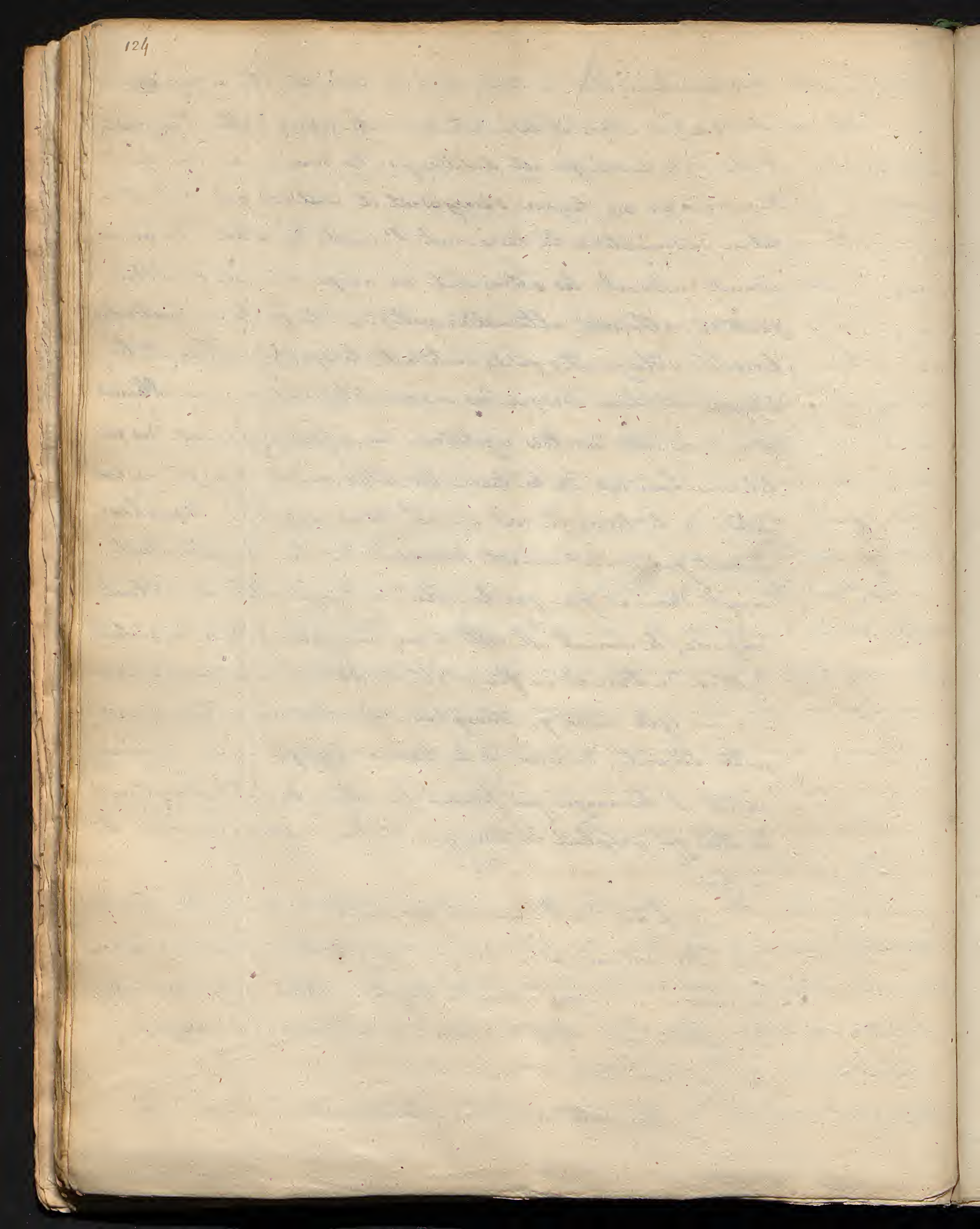
Nous avons vu que Pythagore avait pensé que le soleil est au centre de l'univers, qu'autour du soleil circulent et la terre et les autres astres. cette idée aurait beaucoup d'importance, s'il avait su la déduire d'observations; ce serait tout le système de Copernic mais elle n'était que la conséquence des prémisses à priori qu'il avait admis. il convenait à ces principes qu'il y eût 10 mondes, qu'il y eût un monde central autour duquel les autres opérassent leurs révolutions, et qui fût la source de la vie. comme la chaleur, le feu est le principe de la vie, de l'animation, et que la chaleur vient du soleil, Pythagore devait faire du soleil l'astre central. ce n'est donc pas là une véritable découverte, ce n'est qu'une hypothèse, car il faudrait que ce fait fût constaté et prouvé. le principe de l'école Ionienne est de s'en rapporter aux apparences, de prendre pour base ce qui apparaît aux sens; nous retrouvons dans la physique de Xénophane l'application rigoureuse de ce principe. pour les sens ce qui est immobile, c'est la terre; ce qui est en mouvement, c'est le soleil avec les astres; pour les sens non-seulement la terre est immobile, mais encore elle présente une forme tout autre que la forme sphérique; il y a bien des expériences qui prouvent sa sphéricité, mais doute que les anciens n'avaient pas assez remarquées. Si Pythagore avait donné la forme sphérique à la terre, aux autres astres et au soleil, ce n'était pas en vertu des expériences qu'il avait pu faire; il se fondait sur ce principe que la forme sphérique est la forme la plus parfaite

6

aussi dans le système de Xénophane la terre est elle en repos, tandis que les autres astres et le soleil tournent autour d'elle. De plus la surface de la terre, qui est habitée par les hommes, est le sommet d'un cône qui va toujours s'élargissant et dont la base est infinie autour du sommet de la terre sont l'air et les astres dans un mouvement continuel. les astres sont des nuages condensés qui s'éteignent et s'allument alternativement; on dit qu'ils se couchent, lorsqu'ils s'éteignent, qu'ils se lèvent, lorsqu'ils s'allument. les éclipses ont lieu, lorsque des nuages s'éteignent accidentellement et non suivant des lois régulières. les nuages proviennent des exhalaisons humides de la terre; les astres ne sont donc qu'une émanation de la terre; le ciel n'en est qu'un appendice. Xénophane pensait que primitivement le sommet du cône terrestre était couvert d'eau, et que par la suite des temps cette eau s'étant évaporée, le sommet est resté à nu; mais pour qu'il se desséchât, l'action de l'air et du feu a été nécessaire. on a donc pu dire avec une égale raison que Xénophane admettait un ou deux ou même quatre éléments. du limon de la terre à l'époque de son desséchement sortent et les nuages qui forment les astres, le ciel tout entier, et les êtres qui peuplent la terre, par l'action combinée de l'air et du feu.

L'âme de l'homme est un souffle de feu. le feu considéré dans cette doctrine, aussi bien que dans toutes les doctrines les plus anciennes comme ce qui ressemble le plus à l'âme, a dû être identifié et confondu avec elle. la distinction de l'âme et du corps n'était donc pas encore faite.

Du reste Xénophane, faisant sortir du limon de la



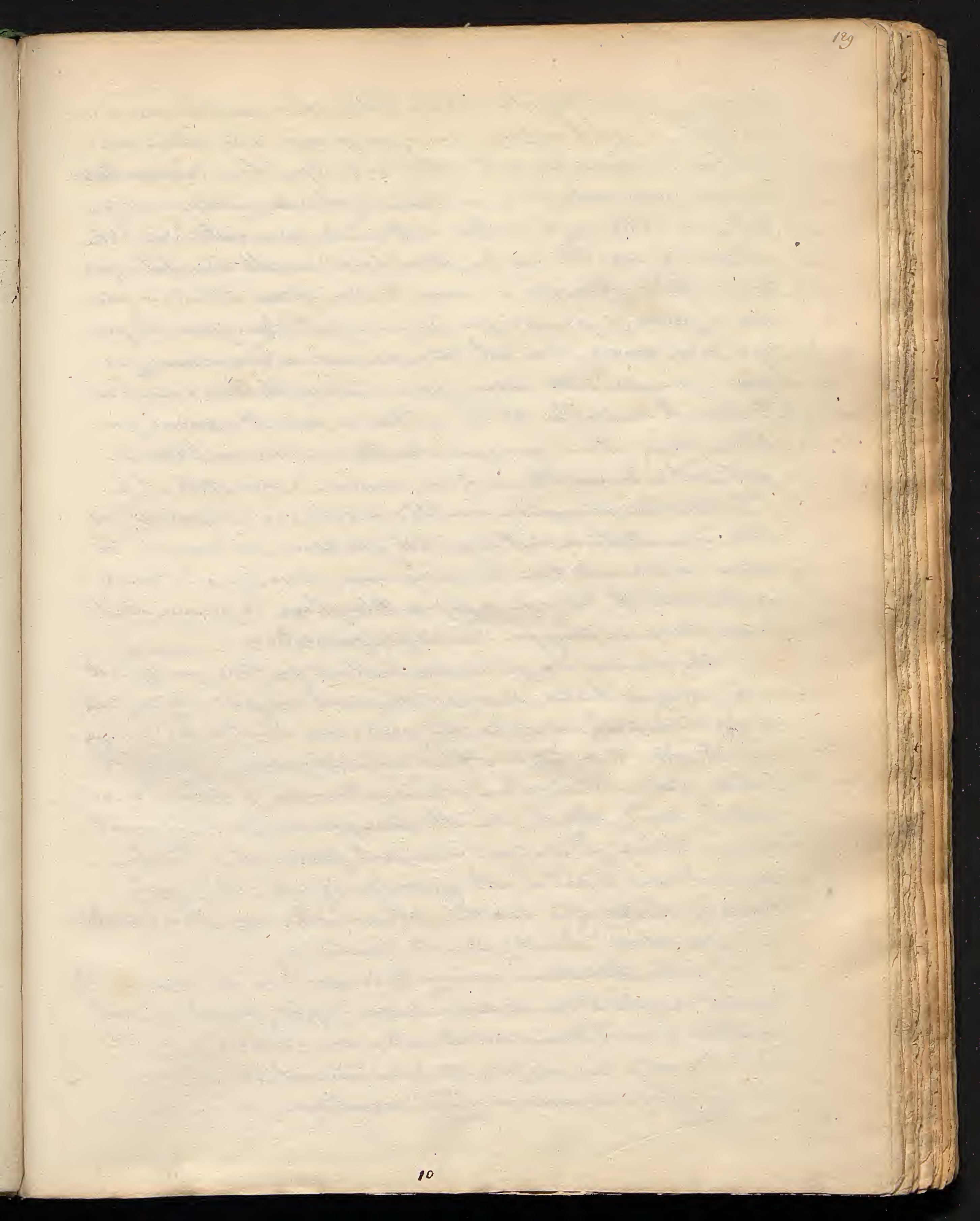
7 terre, l'homme, les animaux et les plantes, devait attribuer à l'homme seul tous les developpements de l'humanité. il reste des traces de cette opinion dans les fragments d'un poëme qu'on lui attribue et dans les témoignages que l'antiquité porte sur lui. ce n'est pas aux dieux que l'homme doit ses progrès, c'est à son intelligence et à son travail qu'il les doit; mais, remarque Xénophane, l'homme, entouré de causes favorables ou nuisibles à son développement, forces dont la puissance surpassait la sienne, a fait ces forces semblables à lui, leur a prêté ses qualités, une volonté, une intelligence, une intentionalité, et est allé jusqu'à les revêtir d'un corps semblable au sien; c'est ainsi que les dieux ont été créés à l'image de l'homme. il remarque que, de même que les hommes, les bœufs et les chevaux, s'ils avaient des mains et s'ils avaient pu se former l'idée de forces qui les surpassent en pouvoir, auraient fait comme les hommes des dieux à leur image. comme les poëtes avaient consacré ces erreurs, on peut s'expliquer par là la tradition qui fait de Xénophane l'ennemi d'homère et d'hésiode, les deux poëtes les plus célèbres. ainsi il voulait substituer des explications physiques à tout le vain mécanisme de la mythologie; il posait la philosophie en hostilité avec la mythologie et la poësie. de là dût résulter pour Xénophane quelque réputation d'impiété; aussi passe-t-il tour-à-tour pour sceptique et impie. ainsi hostilité de la science contre la poësie, substitution des explications physiques et naturelles à celles que donne l'imagination, voilà le caractère de la physique de Xénophane. tout cela est un résultat ionien, c'est la philosophie de l'apparence, c'est la physique.

à côté de cette physique, quelques passages conservés de Xénophane et tirés de son poëme sur la nature, ainsi que les témoignages precis et authentiques de simplicius, d'aristote et de théophraste nous

font connaître une doctrine sur dieu, qui est du même philosophe. C'est une doctrine tout à fait idéaliste. Xénophane part de l'idée que l'intelligence humaine se forme de dieu, pour démontrer sur dieu certaines vérités, sans aucune autre considération. ici se manifeste une tout autre méthode et nous allons voir bientôt se manifester de tout autres résultats. Il y a cette différence entre le procédé de Xénophane et celui de Pythagore que celui-ci en sa qualité de philosophe à demi oriental pose ses dogmes sans donner de preuves à l'appui, tandis que Xénophane cherche à prouver les dogmes à priori qu'il pose sur dieu. l'idéalisme devient entre les mains de Xénophane une doctrine qui se démontre. voici la méthode qui commence; comme dans l'Ionisme la métaphysique ou le raisonnement s'applique aux données sensibles, de même nous l'allons voir s'appliquer aux données de la raison la physique de Xénophane est l'application du raisonnement aux données des sens, sa métaphysique en est l'application aux données primitives de la raison; tout cela est la dialectique, qui commence avec ce philosophe. Pythagore avait une école au sein de laquelle seulement il développait ses dogmes; pour le public il ne faisait que les poser, sans les fonder sur aucun raisonnement. Mais Xénophane ne craignait pas de publier ses raisonnements, de discuter les conséquences qu'il tirait des ppes. à priori. c'est en lui qu'a commencé la dialectique, ou si l'on veut, la métaphysique. il résulte des témoignages de l'antiquité, qu'il avançait sur dieu les propositions suivantes.

L'idée de dieu étant donnée, il démontre 1° par un raisonnement que l'on ne comprend pas bien, que dieu n'a pu naître.

En effet tout ce qui naît, naît du semblable ou du dissemblable. Or on ne peut pas dire qu'il soit né de quelque chose de semblable à lui.



9.

parceque, comme il le prétend, le semblable n'a aucune action sur le semblable, ce qu'il regarde comme un principe de la raison, on ne peut pas dire non plus qu'il soit né de quelque chose de dissemblable: car ou le pire naitrait du meilleur, et alors le non-être serait produit par l'être; ou le meilleur sortirait du pire, c'est à dire, l'être sortirait du non-être. — donc Xénophane dans cette démonstration, partant de l'idée même que nous avons de dieu, arrive à l'aide de principes à priori à prouver que dieu n'a pu naître. parmi les principes qu'il invoque, il en est deux que nous ne reconnaissons pas pour principes de la raison, savoir, 1°. le semblable n'a aucune action sur le semblable. 2° le non-être ne peut être produit par l'être. Il en est un que nous admettons, savoir, que l'être ne peut sortir du non-être, que rien ne vient de rien; telle est la 1ère forme du principe de causalité. ce qu'il y a d'important dans cette démonstration, c'est le procédé par lequel des données de la raison on arrive à tirer des conséquences; ce qu'il y a de remarquable, c'est le but que se propose Xénophane, de prouver, étant donné l'idée de dieu, que dieu n'a pas pu naître.

II. Si dieu n'a pu commencer, il n'a pu finir. — il admet comme principes absolus: 1° que tout ce qui est né, périt nécessairement 2° que ce qui n'est pas né, ne peut périr. sans admettre le 1er principe, nous admettons le second; en effet, ce qui n'est pas né, possédant l'existence par soi-même, et non par la puissance d'un autre être, ne peut la perdre par l'action de cette même puissance qui la lui aurait donnée; donc ce qui n'est pas né, ne peut périr. C'est un très bon argument, dans lequel on voit apparaître déjà la distinction de l'existence absolue et de l'existence phénoménale. ainsi Dieu, n'ayant pu naître et ne pouvant périr, est éternel.

III. Dieu est un. — dans l'idée que nous nous formons de dieu, est contenue l'idée de quelque chose de plus puissant et de quelque chose de meilleur que tout le reste. nous n'aurions pas l'idée de dieu si nous n'avions celle d'un être plus puissant et meilleur que tous les autres. supposons plusieurs dieux, et voyons quelles conséquences

10.

en résulteront; ils seront ou égaux ou inégaux en pouvoir. s'ils sont inégaux, dieu n'existe pas; ici Xénophane n'est pas intelligible; ce qu'il devait conclure de là, c'est que parmi ces prétendus dieux le plus grand ou les plus grands en pouvoir seraient véritablement dieux, tandis que les autres ne le seraient pas. s'ils sont égaux, l'idée de dieu disparaît. ainsi Xénophane déduit l'unité de dieu de l'idée que nous en avons.

Tel est le procédé à priori contraire à celui de l'école Ionienne, procédé métaphysique qui part des données de la raison, et qui, leur appliquant le raisonnement, en déduit le variable et le multiple. il y a donc dans Xénophane deux parties: l'une Ionienne, c'est son opinion sur le monde; l'autre idéaliste, son opinion sur dieu. Xénophane a-t-il accordé ensemble les deux parties de sa doctrine ou ne l'a-t-il pas fait? il paraît qu'il ne l'a pas fait, qu'il n'est tombé ni dans le panthéisme matérialiste qui transforme le monde en dieu ni dans le panthéisme idéaliste qui nie le monde et ne reconnaît que dieu. Il ne nie pas dieu, car sa doctrine sur dieu subsiste; il ne nie pas le monde, puisque sa doctrine sur le monde nous est parvenue. il n'a pu arriver à la conciliation, à l'idée d'Anaxagore. on voit même qu'il était embarrassé par la contradiction qui se manifestait dans sa doctrine; il craignait de suivre la pente idéaliste aussi bien que la pente Ionienne. aussi dans cette hésitation soutenait-il sur dieu deux doctrines contradictoires. il disait à la fois qu'il n'était ni fini ni infini; en le faisant fini, il craignait de le rabaisser; s'il le faisait infini, ses préjugés Ioniens lui faisaient craindre de trop l'isoler du monde, d'en faire une abstraction. de même dieu n'est ni mobile ni immobile. Xénophane n'ose pas non plus se décider sur la question de savoir si dieu est spirituel ou matériel. il craint d'une part d'en faire une abstraction, de l'autre de le confondre avec le monde. il est et demeure sur le bord des deux routes; ses successeurs n'ont pas partagé son hésitation, ils ont pris parti. Parménide s'est engagé de suite dans la route de l'idéalisme, et le panthéisme idéaliste est le point auquel il est arrivé. enfin quand le panthéisme idéaliste et le panthéisme matérialiste eurent été posés, le 1er par l'école d'Elée, le 2e par l'école atomistique, alors parut Anaxagore qui en a opéré la conciliation.

Histoire de la phie ancienne (Ecole d'Elée, Parménide)

On peut fixer à la 61e ou à la 62e Olympiade la naissance de Parménide. Il naquit à Elée. Xénophane vint dans cette ville à l'âge de 80 ans, à peu près à l'époque où elle fut fondée, c.a.d. vers la 61e Olymp. et quand il y mourut Parménide avait déjà 20 ans. Il n'enseigna pas publiquement; mais Parménide put au moins converser avec lui.

On ne sait presque rien de Parménide. Il ne se fit connaître que vers la 69e olympiade. Eusèbe dit qu'il florissait dans la 80e Olympiade (456 av. J.C.), et on sait d'ailleurs qu'il avait 65 ans dans la 78e ou 79e. On est donc en droit de supposer qu'il a vécu 75 ans. – On ne sait pas quand il mourut. – On dit que de concert avec Zénon il réforma la législation d'Elée, mais on ignore en quoi consista la réforme dont il put être l'auteur. Il renonça aux affaires publiques pour se vouer tout entier à la phie. Il fit un voyage à Athènes; il était alors accompagné de Zénon, âgé de 40 ans. Les deux phes mirent ainsi en contact les systèmes Dorien et Jonien, le système de l'idéalisme et celui de l'Empirisme, qui seul était connu à Athènes.

Parménide comme Xénophane a écrit en vers. C'est Zénon qui le premier écrivit en prose. Il reste de Parménide des fragments d'un poème sur la nature. Le poème a trois parties, un prologue, et deux divisions ppales (Le recueil le plus complet des fragments de Parménide est dû à Fülleborn). Dans le prologue Parménide reconnaît deux voies pour arriver à la connaissance: 1o la Raison; 2o les Sens. La Raison fait connaître les choses vraies, immuables, éternelles; les Sens ne font percevoir qu'une apparence trompeuse. Dans la partie du prologue qui nous reste la distinction de la voie sensible et de la voie rationnelle est posée. Parménide y annonce que la 2e est à ses yeux la seule véritable. Il avertit aussi qu'il consacrera la première partie de son poème à l'exposition des données de la Raison et la 2e à l'exposition des données de l'expérience. Il reste beaucoup de fragmens de la 1re partie, peu de la 2e. On a beaucoup discuté sur leur authenticité, mais comme les opinions qu'ils renferment sont parfaitement conformes à celles que l'antiquité attribuait à Parménide, ils sont très probablement authentiques.

Nous avons vu que Xénophane resta flottant entre l'Jonisme et l'Jdéalisme, c.a.d. entre l'admission d'un monde sans Dieu, et l'admission d'un Dieu sans monde. Il n'avait pas pu concilier l'existence de Dieu comme cause, et celle du monde comme effet. Parménide dès le début de sa phie se place dans

l'idéalisme pur. Il nie l'autorité des sens. Le monde pour lui n'est qu'une apparence vaine. Toutefois par condescendance pour l'opinion vulgaire, il consent à exposer ce que le monde paraît être d'après le témoignage trompeur des sens.

Voici la Physique de Parménide. La terre est ronde; elle est placée au milieu de l'univers, à distance égale de toutes les extrémités de l'univers, dans un équilibre parfait, dans une immobilité complète; rien ne peut la tirer de sa pla
Il y a deux ppes, le ppe actif ou le feu, qui en vertu d'un mouvement propre agit sur l'autre ppe, sur le ppe passif, qui est le chaos, une matière confuse
La séparation des parties hétérogènes et l'union des parties homogènes forme le mon
cette séparation et cette union sont dues à l'action du feu. Le 1er ppe s'appelle encore l'amour ou le chaud, le 2e la haine ou le froid; ces deux ppes sont partout
L'homme comme toutes les autres choses est sorti de la terre par l'action du feu.
Telles sont les idées ppales de Parménide sur la Physique. Ce sont les seules qui aient une authenticité probable. On voit que cette Physique est supérieure à celle de Xénophane.

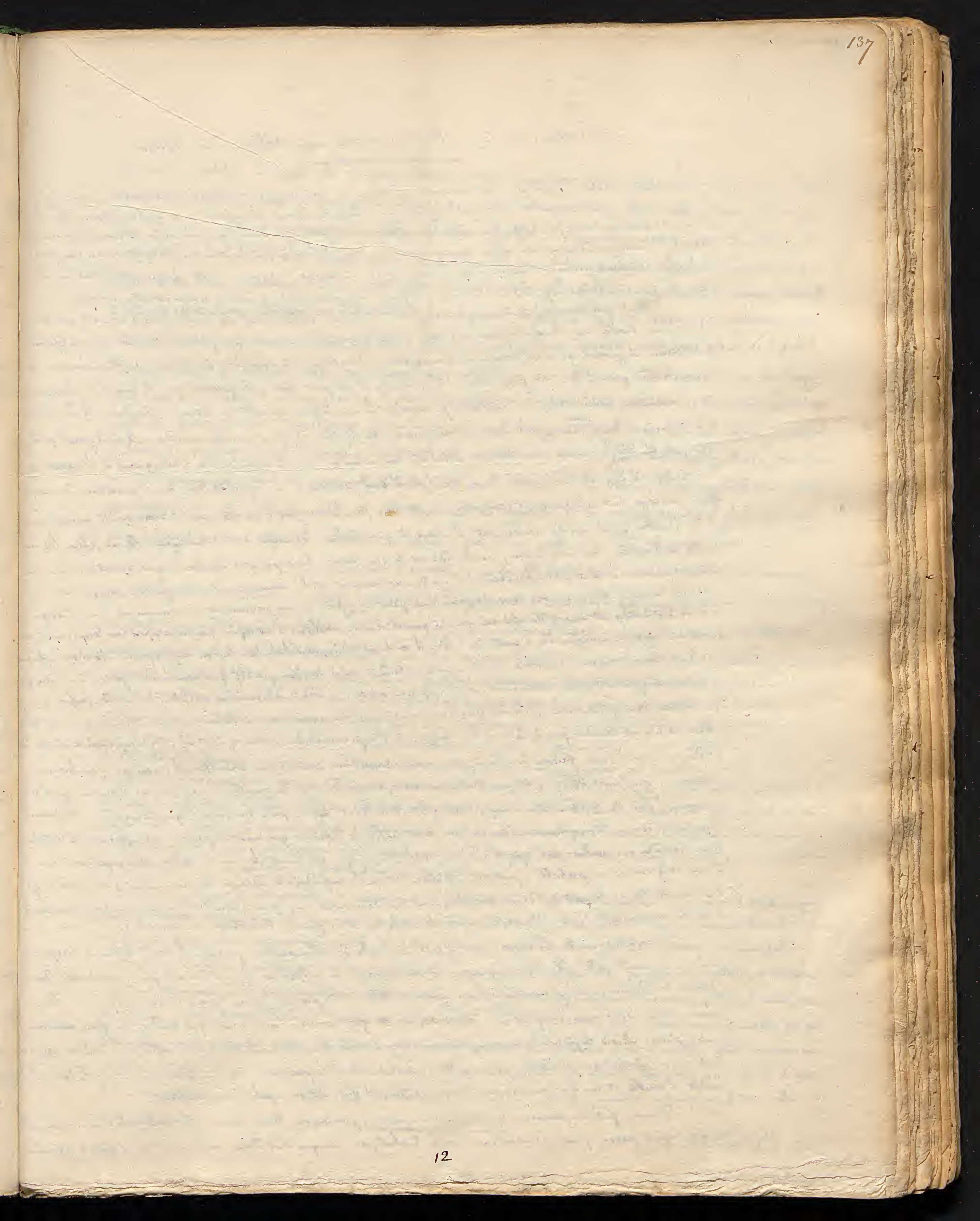
Exposons maintenant l'idéalisme de Parménide. Nous n'avons là dessus que des notions très générales. Nous ne connaissons que des formules sans savoir comment a raisonné Parménide pour y arriver. Mais comme les formules sont communes à tous les pphes idéalistes, il est vraisemblable qu'ils ont tous raisonné de la même manière pour les découvrir.

Les sens ne perçoivent que des attributs et des phénomènes. Ils n'atteignent pas les causes et les substances; à plus forte raison ils n'arrivent pas à la connaissan de la cause première et de la substance une, dont les autres ne sont que des accidens ou des attributs. Les sens ne peuvent pas donner non plus l'idée de l'espace et l'idée du temps. Ces deux idées impliquent celle de l'unité et sont dues à la raison. Par la voie sensible on ne parvient donc qu'à la connaissance du visible, du multiple à l'infini, sans lien, sans unité. Voyons à quels résultats Parménide est arrivé en prenant la voie rationnelle. La 1re idée qui se présente quand on interroge la raison est celle de l'être qui existe par lui même, indépendamment de tout. Cet être n'a pas pu avoir de commencement, puisqu'il ne doit son existence qu'à lui même. Les phénomènes proviennent de l'être, mais l'être ne provient que de lui même. D'un autre côté, comme Xénophane avait essayé de le démontrer, l'ê ne peut finir, non parcequ'il n'a pas commencé, mais parcequ'il possède l'être en soi. L'être est donc indéfini dans le temps. Il est aussi indéfini dans l'espace; car où l'être ne serait pas, il n'y aurait rien. Donc l'espace ne peut pas être où l'être

n'est pa

donc l'être occupe tous les points de l'espace.

Nous venons de voir 4 propositions : l'être existe d'une existence indépendante ; l'être n'a pas commencé ; l'être n'aura pas de fin ; l'être est infini dans l'espace. Ve proposition : il n'y a ni temps ni espace ; car s'il y avait du temps et de l'espace, ils contiendraient l'être ; mais l'être est infini, donc il ne peut être contenu. On peut le démontrer en disant aussi que rien ne peut exister hors de l'être. 6e proposition : il n'y a pas de vide ni dans le temps ni dans l'espace, car il n'y a ni temps ni espace. On peut encore le démontrer en disant que s'il y avait du vide dans le temps ou l'espace, il y aurait des points du temps ou de l'espace où l'être ne serait pas. L'être ne serait donc pas infini, ce qui est absurde. De cette proposition Parménide tire un corollaire : s'il n'y a pas de vide l'être et le Tout sont identiques. La vérité renfermée dans ce corollaire peut se démontrer à priori. — 7e Il ne peut y avoir deux êtres, car ces deux êtres seraient distincts, ce qui est absurde, attendu qu'on n'existe pas plus ou moins, d'une manière ou d'une autre. — 8e Prop. L'être est immuable ; car un changement implique l'idée de q.q. chose qui n'était pas et qui est. Or, ou ce q.q. chose vient de l'être, ou il n'en vient pas : s'il ne vient pas de l'être, il vient de rien ; s'il vient de l'être, l'être contenant tout, il n'y a rien de nouveau. On peut encore le démontrer en disant que le changement ne pourrait se produire que dans l'espace ou le temps. Or, il n'y a ni espace ni temps. — IXe Il n'y a pas de mouvement, car le mouvement implique l'espace et le temps qui n'existent pas. D'un autre côté ce qui se meut doit être fini. Une chose pour se mouvoir doit changer de place ; pour changer de place elle doit être finie, mais il n'y a qu'une chose, et cette chose est infinie. — Xe prop. L'action est impossible ; car agir c'est produire, c'est faire q.q. chose distinct de soi. Mais l'Être est tout ce qui peut être ; rien ne peut être distinct de lui. — Corollaires : 1° la création est un acte, donc la création est impossible. — IIe La pensée n'est qu'un acte, donc elle est impossible. Tel est l'idéalisme de Parménide.



Histoire de la philosophie ancienne — Mélissus et Zénon.

Après avoir parlé de Parménide, passons à son disciple Mélissus, né à Samos à une époque incertaine. On sait bien peu de chose sur ce philosophe qui suivit les leçons de Parménide, et que l'on prétend aussi avoir assisté à celles d'Héraclite. Citoyen actif, il se mêla aux affaires de sa patrie, et dans une guerre contre Athènes commanda la flotte des Samiens. Il remporta même quelques avantages contre Périclès; mais à la fin, sa patrie vaincue vit raser les murailles l'an 440 av. J.C. C'est ce qui nous donne une date de sa vie; car, à cette époque Mélissus devait être dans la force de l'âge. Quant à sa mort on ignore complètement quand et comment elle arriva.

Il est fait mention de deux ouvrages de Mélissus: l'un était un traité sur l'être et sur la nature, l'autre un traité sur les animaux cité par Fulgence, qui en a extrait une phrase sur le cygne. Quant à sa doctrine, il paraît qu'il se borna à commenter, à développer, à préciser la doctrine de Parménide. Comme lui, il soutint que l'être ne peut avoir été produit, et ne peut finir, et prouva que l'être est nécessairement un, invariable, indivisible, et simple; il prouva qu'il est infini quant au temps. Ces idées, il les déduit de l'idée même de l'être, par des raisonnements semblables à ceux de Parménide. Mais il paraît qu'il y avait une notable différ. entre ses idées et celle de son maître sur l'infinité de l'être quant à l'espace, et que de l'indivisibilité et de l'unité de l'être Mélissus concluait l'impossibilité de l'existence des corps. En effet, ces corps sont plusieurs et composés de parties; or, étant posé d'un côté que l'être existe nécessairement, et de l'autre qu'il existe réellement, il s'ensuit que l'idée de corps est chimérique. Mais alors les mots de vide et d'espace n'ont plus de sens, car le vide est ce qui sépare les corps, et l'espace ce qui les contient. Par la même raison il est inutile de chercher s'il y a du mouvement et du changement; car ces idées supposent l'espace, et l'idée de corps finis, puisque sans l'espace il ne peut se faire aucun mouvement ni changement; donc toute génération et toute destruction est impossible. On voit par là que l'être de Mélissus n'est infini que par rapport au temps, mais non quant à l'espace, puisque de l'unité de l'être il concluait l'impossibilité des corps et de l'espace. Mélissus affirmait donc directement la non-existence de l'espace, tandis qu'il semble positif que Parménide faisait de l'être q.que chose qui remplit l'espace entièrement, et le supprime ainsi. L'être de Parménide est plein, sans vide, infini, et ne peut être contenu dans q.que chose. Celui de Mélissus existe par lui-même, et est éternel; mais l'univers y est tout entier, et n'y est étendu que d. le sens du temps; son être pourrait donc être spirituel, et se rapprocher ainsi de l'idée que nous nous faisons de Dieu, que nous regardons comme un être éternel, mais qui n'exclut pas l'espace. Une autre différ. c'est que Mélissus était si convaincu de la vanité des apparences des sens qu'il n'a pas même fait de système sur ces apparences, se montrant ainsi plus conséquent que Parménide. Suivant Diogène Laërce, Xénophane, Parménide et Mélissus disaient que nous ne pouvons rien affirmer de certain sur Dieu, cet être qui exclut tout parcequ'il est tout. Peut-être voulaient-ils par là éviter de s'expliquer sur les Dieux vulgaires; c'est probable, puisque Aristote dit qu'ils confondaient Dieu et l'être. —— Voilà tout ce qu'on sait sur Mélissus. Quant à Zénon d'Elée, nous ne donnerons ici que l'explication de son raisonnement contre le mouvement: (pour le reste voyez l'article de M. Cousin d. la biogr. universelle).

La naissance de Zénon est fixée par celle de Parménide, puisqu'il avait 40 ans lorsque celui-ci en avait 65. Il l'accompagna d. son voyage à Athènes. Ce qu'il y a de plus considérable dans l'histoire de Zénon, c'est sa mort dont on ignore la date. Il paraît qu'un tyran s'étant élevé à Elée, Zénon entra dans une conspiration qui échoua, et fut amené au tyran qui voulut lui faire nommer ses complices. Mais le philosophe courageux nomma au contraire tous les amis du tyran afin d'en débarrasser sa patrie; on ajoute que s'étant approché de celui-ci sous le prétexte de lui faire une révélation, il lui mordit l'oreille et la lui cracha au visage; enfin il fut, dit-on, pilé d. un mortier.

Zénon fut le premier qui écrivit en prose, parceque toute sa vie fut une polémique continuelle. On l'a fait passer pour l'inventeur de la dialectique; ce qui veut dire seulement qu'il fut le premier

2.

qui se rendit célèbre d. l'art de l'argumentation parmi les anciens ph. de la grèce. On prétend aussi qu'il introduisit l'usage d'écrire des dialogues, et que ses écrits étaient tous sous cette forme. On cite de lui 3 ouvrages. Quant à son rôle d. la phie éléatique, le voici. — Xénophane avait posé les bases de l'idéalisme, mais il était resté flottant entre l'empirisme Ionien et la spéculation idéaliste; il n'avait osé se décider entre ces deux systèmes, et s'était plutôt efforcé de les concilier. Parménide s'empara de l'élément idéaliste, l'adopta, le développa; toutefois, par condescendance pour l'opinion vulgaire, il donna le système des apparences. On ne sait si Mélissus joua un grand rôle dans cette phie. Le système idéaliste était donc debout par le fait de Parménide; mais ce système était précisément en contradiction avec le système de l'apparence ou de l'empirisme Ionien; l'un avait ce qui manquait à l'autre. L'empirisme n'avait pas l'unité, la cause, tout ce que la raison ajoute aux découvertes de l'expérience; ce qui manquait aux éléatiques, c'était ce que donnent les sens, le multiple, le divers, la surface, le phénoménal, l'observable. Le monde, ou l'idée complète de la réalité, dérive pour l'homme et de ce que les sens lui montrent et de l'idée que sa raison lui donne, de la surface et du fond, de l'observable et de l'inobservable: les sens découvrent la surface, et la raison pénètre le fond. Supposons qu'on partage en deux cette idée complete du monde; que l'on mette d'un côté le produit des sens, et de l'autre celui de la raison, on aura ainsi d'un côté une multiplicité sans unité, et de l'autre une unité sans multiplicité. Quand ces deux systèmes, l'empirisme et le syst. éléatique se rencontrèrent, ils durent ne pas sympathiser. Sans doute les Ioniens demandèrent aux éléatiques raison de tout le monde apparent, et les éléatiques demandèrent à leur tour raison de l'unité qui manquait aux Ioniens, et de toutes les parties invisibles. Il en résulte que l'empirisme Ionien devait faire une objection aux idéalistes, et leur demander comment ils rendaient compte du multiple, du divers, du mobile, qui frappe incessamment nos sens et que le sens commun reconnait à l'humanité. Votre système, pouvaient-ils dire aux éléatiques, détruit tout cela; il est donc faux. — Il fallait répondre à cette objection; Zénon s'en chargea, et voici comment il défendit l'idéalisme. Sachant qu'il est plus facile d'attaquer que de défendre, il se plaça d. l'hypothèse des Ioniens, et montra que d. ce point de vue l'empirisme Ionien ne rendait pas compte même du visible, du multiple, du mouvement, du changement; ce qui prouvait bien la vanité des apparences. On ne pouvait mettre plus de force et d'adresse à défendre le système éléatique. De toute cette grande argumentation de Zénon, il ne nous est resté que 4 raisonnements contre la réalité du mouvement. Ces raisonnements nous ont été conservés par Aristote qui les rapporte d'une manière très concise; mais Bayle s'est appliqué à les développer, et il l'a fait avec beaucoup de clarté, de sorte que nous ne pouvons mieux faire que de renvoyer à l'article Zénon de son dictionnaire.

Pour bien comprendre ces argumens il faut savoir que tel était le système des empiriques sur la composition des choses. Suivant eux, les corps sont composés de parties et divisibles à l'infini; l'étendue vide est divisible à l'infini; et le temps est composé de momens divisibles aussi à l'infini; de sorte que d. ce système les plus petites portions de temps, de matière et d'espace contenaient une infinité de parties de temps, de matière, et d'espace. C'est un tel espace, un tel temps, une telle matière qu'il faut se figurer pour bien comprendre les raisonnemens de Zénon. Cette divisibilité à l'infini a été professée par les philosophes grecs jusqu'aux atomistes qui ont admis des parties simples mais étendues. Ce qui manque à ce système c'est l'unité, tout comme la multiplicité est ce qui manque à l'idéalisme. Dans le système des éléates tout est un, et d. le syst. de l'empirisme Ionien tout est divisible à l'infini, et ses parties manquent de lien entre elles.

———

S. A. Riant 24 Mars 1832.

Histoire de la philosophie ancienne.

Anaxagore.

141A

ECOLE NORMALE SUPÉRIEURE

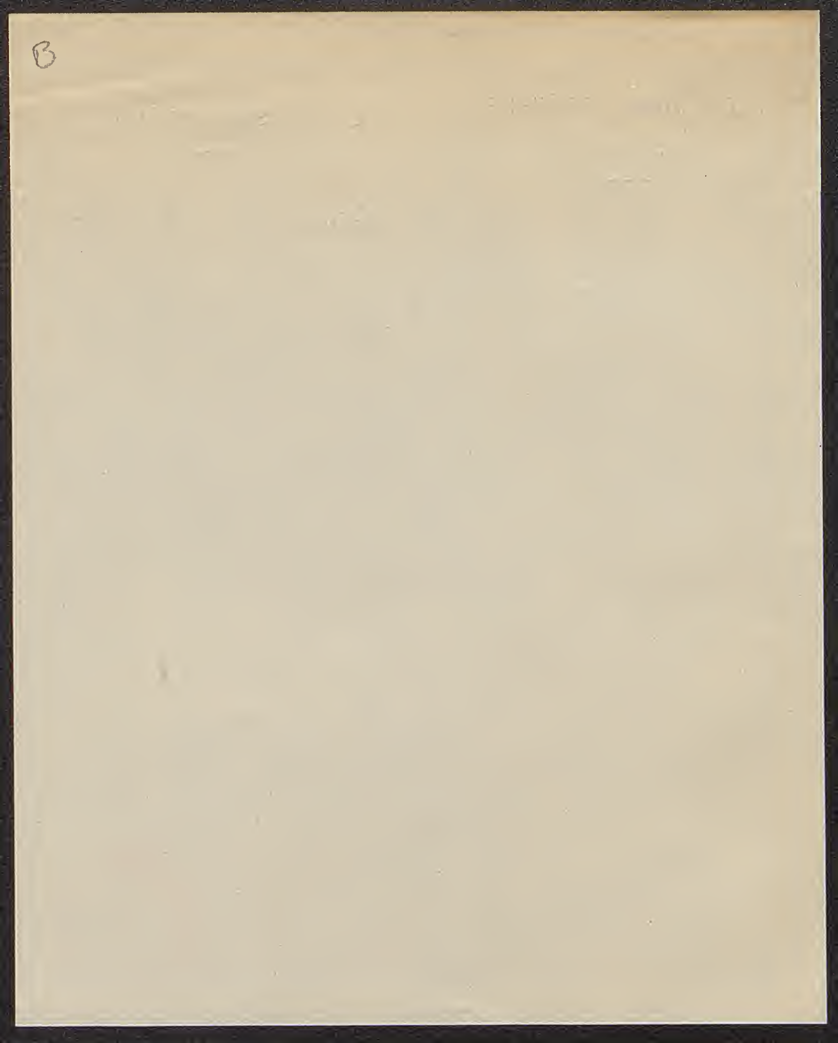
45, Rue d'Ulm

UNIVERSITE DE PARIS

Paris, le 192

rédigé par Riaux




B

Anaxagore naquit à Clazomène l'an 500 av. J.C. Il vint à Athènes et y resta 30 ans. Accusé d'impiété, il en fut banni, et il mourut peu après à Lampsaque à l'âge de 72 ans. D'après la date de sa naissance et le nombre des années qu'il vécut on peut fixer à l'an 461 l'époque de son arrivée à Athènes, à l'an 431 celle de son renvoi, et à l'an 428 celle de sa mort. Il fut lié avec Périclès, Euripide, Phidias, et il est le premier pphe qui ait enseigné dans Athènes. L'accusation d'impiété qui fut portée contre lui et dont Périclès ne put le défendre était fondée sans doute sur ce que ne reconnaissant qu'un ppe intelligent il devait déclarer que tous les dieux de la mythologie grecque n'étaient que des causes physiques émanées de la cause première et unique.

On ne sait pas de quel maître Anaxagore suivit les leçons. Il paraît qu'il n'a pas pu être disciple d'Anaximène; car il en est beaucoup trop éloigné. Mais il n'est pas nécessaire qu'un homme né en Ionie ait suivi les leçons de tel ou tel pphe de l'école Ionienne pour expliquer les rapports de sa pphie avec la pphie de cette école. A Thalès, à Anaximandre et à Anaximène succédèrent sans doute des hommes qui conservèrent la tradition de leurs doctrines; et il est possible qu'Anaxagore ait connu les opinions de ces trois pphes, en ait senti le vice et les ait réformées.

Anaxagore avait écrit un livre sur la nature, titre commun aux ouvrages en prose et en vers des pphes de toute cette première période. Ce livre est perdu, et il ne nous en reste que q.q.s fragments très-courts. Nous allons maintenant tâcher de retrouver les ppaux points de la doctrine toute neuve d'Anaxagore.

Aucun des pphes, dont nous nous sommes occupés jusqu'ici, n'avait admis la dualité dans le ppe même des choses. Toujours on avait confondu et identifié dans un seul et même ppe la matière et la force, ou, ce qui revient au même, les éléments matériels, qui entrent dans la composition des choses, et la puissance en vertu de laquelle les choses même ont été formées ou composées. Chacun des pphes a vu et distingué à sa manière ces deux faits et les deux ppes de ces deux faits. Excepté les Eléates, qui ont nié le mouvement, la composition, la diversité, et qui par conséquent n'avaient pas besoin d'expliquer l'origine de la composition des choses, tous les autres pphes ont reconnu deux faits à expliquer: 1° la matière même dont les choses sont composées; 2° la composition même des choses.

Dans tout objet à nous connu on trouvera d'abord une agglomération de parties, ce qui suppose des parties agglomérées, ce qui suppose des matériaux, puis le phénomène de l'agglomération elle même, et toutes les propriétés qui en dérivent. L'agglomération étant un phénomène a dû prendre naissance dans une certaine force. Ces deux faits

constatés, il s'agissait pour expliquer la composition des choses, de déterminer d'une part les matériaux, de l'autre la force; il fallait trouver quel est le ppe des composants et quel est le ppe de la composition. Avant Anaxagore, les Joniens, les Pythagoriciens et les Atomistes identifiaient la force composante avec les matériaux mêmes dont les choses sont composées. Ils n'avaient point encore séparé le ppe actif du ppe passif. Anaxagore le premier opéra la distinction. Mais quels sont les faits et les raisonnemens qui l'ont conduit à l'opérer, c'est ce qu'il faut examiner.

Le point de départ de la phie ancienne, c'est l'axiome que rien ne vient de rien. Cet axiome semblait incontestable, et on ne trouve pas contre lui une seule objection dans les témoignages qui nous restent sur cette période de la phie ancienne. Or, il y a dans les choses des propriétés tout à fait particulières à chacune d'elles. Ainsi une pierre n'a pas les propriétés d'un arbre; un arbre n'a pas celles d'un animal; un animal n'a pas celles d'un autre animal; enfin de tous les corps connus il n'en est pas un seul qui ait les mêmes propriétés qu'un autre. Dans le système Atomistique, qui est la dernière forme, la forme la plus parfaite qu'ait reçue le système Jonique, dans ce système qui place dans les élémens composants la force qui produit la composition, on avait cru qu'il suffisait, pour expliquer la diversité des propriétés dans les choses, d'admettre des différences dans le mode d'agrégation, et qu'il était inutile d'en admettre dans les élémens agrégés. Ainsi Leucippe et Démocrite reconnaissaient une parfaite identité de nature et de propriétés entre tous les atomes; ils pensaient qu'il était suffisant d'admettre que les agglomérations étaient composées d'un plus ou moins grand nombre d'atomes placés à des distances plus ou moins grandes, ayant entre eux des rapports extrêmement variés, pour rendre compte de la diversité des propriétés dans chacune des agglomérations. Il parait que ce fut cette explication qui choqua Anaxagore. Il ne crut pas que la diversité des propriétés des corps eût été suffisamment expliquée par la différence du mode d'agrégation et du nombre des élémens. Il pensa que cette explication était contraire à l'axiome, que rien ne vient de rien, et qu'il fallait admettre des différences primitives dans la nature même des élémens. Il alla jusqu'à professer qu'il y avait autant d'espèces d'élémens composants que nous remarquons d'objets distincts, de corps composés dans la création. Il fit correspondre à chacun des objets des molécules primitives, des parties diverses et corrélatives dans les élémens. Ainsi le sang étant un des objets connus à nous, il crut que l'existence du sang avec ses propriétés ne pouvait être expliquée qu'en admettant des élémens de même nature que le sang. Il supposa donc que parmi les élémens primitifs il y avait des molécules sanguines. De même pour expliquer l'existence des os, il supposa qu'il y avait parmi les élémens primitifs des particules osseuses. En d'autres termes,

corrélativement à toutes les agrégations, qui ont des propriétés distinctes, Anaxagore admettait des élémens premiers de même nature.

Cela posé, il reconnut qu'au commencement toutes les particules étaient mêlées et confondues et de plus immobiles. C'est ce qu'il appelait le Chaos, la matière primitive. Quant à la création, voici comment il l'expliquait. Il disait que le jour où les particules de même nature avaient été remuées et agglomérées, de cette agglomération était resulté chacun des corps à nous connus. De la réunion de toutes les parties herbacées l'herbe avait été faite, comme l'eau de la réunion de toutes les parties aqueuses.

Ainsi, primitivement rien que des élémens; les parties semblables, dont le triage forma les objets de la création, étaient séparées les unes des autres et mêlées aux parties hétérogènes. Si l'on amassait dans une chambre un monceau de tous les grains que l'on peut trouver, et qu'on eût ensuite la patience de démêler les graines de même espèce en autant de tas différents, les tas d'avoine, de blé, de millet que l'on obtiendrait seraient une image de la création d'après Anaxagore. Les particules semblables qu'il admet sont connues dans l'histoire de la philosophie ancienne sous le nom de Homéoméries.

Maintenant il fallait expliquer par quelle puissance ce triage et cette agrégation des parties semblables s'étaient formés. Or, selon Anaxagore, et c'est ici qu'il pose le premier la dualité au commencement des choses, ce triage n'avait pu être fait par les parties elles mêmes, parcequ'elles étaient immobiles et même inertes. Voilà donc la matière déclarée immobile et inerte, et immobile parcequ'elle est inerte. Il fallait donc attribuer le mouvement à q.q. autre élément que la matière. Anaxagore l'attribua à un principe dont le mouvement était la qualité essentielle. Il le créa éternel comme la matière et incréé comme elle. Ainsi donc le mouvement confondu jusque là avec la matière lui fut retiré par Anaxagore, qui l'attribua à un principe distinct. Mais il ne fallait pas seulement que le principe du mouvement fût distinct de la matière, il fallait encore pour expliquer la création accorder à ce principe l'intelligence d'une part et la souveraine puissance de l'autre. Car supposons que l'être qui devait opérer la séparation des parties homogènes et tirer le monde du chaos n'eût eu qu'une puissance finie, il serait resté au dessous de l'œuvre immense qui consistait à débrouiller le Chaos, à en séparer les parties homogènes, pour en former ce que nous voyons. Cette œuvre supposait également l'intelligence; car cette faculté était nécessaire pour séparer les parties semblables des parties hétérogènes, et pour composer, en agrégeant ces parties semblables, un monde coordonné comme celui qui est sous nos yeux. Voilà donc le nouveau principe doué de mouvement, d'intelligence et d'une souveraine

puissance. Mais cet être, auteur de la création, ne pouvait pas ne pas être libre. Ainsi Anaxagore réalisa dans Dieu ou le ppe du mouvement, qu'il isola de la matière; toutes les propriétés et les facultés qui se trouvaient en nous, qui sommes aussi des ouvriers à notre façon, et qui avec des matériaux donnés composons aussi des ouvrages donnés. Anaxagore attribua donc la Liberté au ppe. du mouvement. Mais il fallait le déclarer un et simple, pour expliquer l'unité qu'on remarque dans le monde de la création. L'unité et l'harmonie du monde exigeaient l'unité du ppe moteur. Ainsi voilà le ppe actif séparé du ppe matériel et posé à part.

Cela fait, en comparant entre eux les deux ppes d'Anaxagore, on voit que leurs qualités étaient complètement opposées. Le ppe actif est éminemment mobile; le ppe matériel est immobile et inerte; le ppe actif est intelligent et libre, le ppe matériel est inintelligent et non libre. Et si l'on examine les différentes qualités qui distinguent ces deux ppes, on verra qu'Anaxagore a saisi les véritables différences qui séparent pour nous l'idée de l'esprit de celle de la matière: d'un côté mouvement, unité, intelligence, puissance, liberté; de l'autre inertie, complexité, inintelligence, impuissance, non liberté. Les qualités du ppe actif sont la négation de toutes les qualités qu'il donna au ppe inerte, à la matière; comme celles de la matière sont la négation de toutes les qualités qu'il donna au ppe actif. On ne pouvait pas donner une distinction plus complète des qualités de l'esprit et de celles du corps.

Le ppe du mouvement une fois distingué du ppe matériel il en résulta en philo une innovation immense. Au lieu de l'unité de ppe on reconnut la dualité au commencement des choses. L'univers ne dérivait plus d'un seul ppe, et en outre la Providence était substituée à la fatalité dans la loi de la création. Tous les systèmes précédents avaient reconnu pour loi la fatalité. Dans Anaxagore la Providence devint la loi. La différence est bien tranchée. Admettez les éléments matériels, douez-les d'une force propre, et faites que tout mouvement en émane, vous êtes conduits à priver ces éléments de l'intelligence, car sans cela vous rendez la création impossible. De la diversité des pensées et des données dans ces éléments naîtrait une telle confusion que l'univers ne pourrait être formé. Dans le système qui adopte l'unité de ppe il faut donc laisser les éléments privés de l'intelligence. Chacun d'eux étant doué de puissance, il y a plus de chances pour la création, car enfin il peut arriver qu'à force de temps une combinaison se produise, qui soit l'ordre que nous remarquons dans le monde: quoique ce résultat ait contre lui une infinité de chances, toujours est-il qu'il est possible. La création est donc possible, si l'on soumet à la fatalité chacun des éléments matériels doués de force. Ainsi une des conséquences nécessaires de l'hypothèse qui ne sépare point la force qui compose des éléments composés, c'est la fatalité. Anaxagore, au contraire, qui distinguait deux ppes, n'avait plus d'autre moyen d'expliquer le monde que de faire intelligent le ppe actif. Alors ce ppe devait être libre, un, et la loi de la création devenait la Providence.

Ainsi substituer la dualité à l'unité dans le ppe des choses était une innovation immense dans la pphie. Une seconde innovation, conséquence de la première, fut de substituer la Providence à la fatalité.

Puisqu'il y a eu un temps où la matière, qui compose le monde, s'est trouvée à l'état d'immobilité et de confusion, il s'ensuit que le monde s'est produit dans le temps, qu'il est un phénomène, et qu'il peut et même doit périr. La conséquence du système d'Anaxagore était donc la non-éternité du monde, car ce qui a été créé dans le temps doit périr dans le temps

De la même distinction des deux ppes résulte une application nouvelle de ce qu'on l'ame humaine: La dualité posée à l'origine des choses pouvait se retrouver dans q.q. parties de la création. Ainsi l'ame et le corps ne devaient point avoir la même origine. L'ame, qui est un ppe moteur, devait émaner de la force primitive et infinie; et il fallait rattacher au ppe matériel le corps qui jadis avait été à l'état d'immobilité. La simplicité de l'ame était une conséquence de cette doctrine. Du reste Anaxagore n'était pas proprement métaphysicien; c'était un physicien comme tous les pphes de l'Ecole Ionienne. Il semble qu'il ne s'était occupé du ppe des choses et qu'il n'avait fait de la Métaphysique que par accident, et parcequ'il n'était pas content, comme physicien, de l'explication donnée de l'univers. Il voulut faire sa Métaphysique, mais il parait n'avoir pas tiré la conséquence de son hypothèse, et être redevenu simple physicien. Car, indépendamment de cette hypothèse, les ouvrages d'Anaxagore ne sont que des observations physiques. Des thèses sur la terre, les planètes, le soleil, la lune et tout ce qui avait occupé la première physique de l'Ecole Ionienne.

Mais il est important d'examiner et de bien comprendre la valeur de l'hypothèse des homéoméries, qui a donné lieu à beaucoup de discussions. Nous avons dit par quel motif Anaxagore avait été conduit à imaginer les homœoméries. Il s'agissait d'expliquer les différences que l'on remarque entre les divers corps, et il n'avait pas trouvé cette difficulté suffisamment éclaircie par la différence des modes d'agrégation. Pour suppléer à l'insuffisance de cette hypothèse il y substitua celle des homœoméries.

Maintenant, cette hypothèse explique-t-elle véritablement le phénomène de la diversité des corps dans l'intérêt du système en faveur duquel elle a été inventée? Voilà ce qu'il faut examiner. Et d'abord, qu'entend-il par ces parties semblables? Les difficultés que nous éprouvons ici portent sur deux points. Considère-t-il ces parties élémentaires dont toutes les choses sont composées comme parfaitement identiques avec les choses qu'elles composent? En second lieu, les considère-t-il comme indivisibles et comme simples? Bayle estime que la raison même pour laquelle l'hypothèse a été inventée exige qu'Anaxagore ait soutenu que les parties dont les choses sont composées étaient

identiques en nature aux choses elles mêmes, et il semble avoir parfaitement raison; car, si on admettait une différence de nature entre les parties composantes et les parties composées, le ppe que rien ne vient de rien serait violé, et Anaxagore retomberait dans la difficulté à laquelle il a voulu échapper. Ainsi, prenons un os, cet os a certaines propriétés, une certaine forme, une certaine consistance; il a q.q. chose qui le distingue de tout autre corps. Si les parties élémentaires ou osseuses dont ce corps est composé ne jouissent point de toutes les propriétés dont jouit l'os lui même, il s'ensuit que l'hypothèse inventée pour rendre compte de la diversité du corps est insuffisante à remplir ce but; et Anaxagore n'a pas voulu l'entendre ainsi. Il a donc dû admettre, ou du moins on peut le forcer d'admettre que chacune des parties qui composent un os est un petit os, un os en miniature. Ainsi l'os serait composé de petits os qui auraient tous les mêmes propriétés que l'os lui même. — D'un autre côté, ces parties étaient elles indécomposables? On voit qu'Anaxagore soutenait que les parties élémentaires des corps étaient indécomposables. Il les a voulues et prétendues telles. Mais il fallait qu'il admît que ces parties jouissent des mêmes propriétés que les corps qu'elles composent, et, comme les corps sont hétérogènes, il s'ensuit que les éléments composants étaient composés de parties hétérogènes. Voici de l'herbe; un animal mange cette herbe; elle devient os, chair et sang. Donc l'herbe est un composé hétérogène, et les parties qui la composent doivent elles mêmes être hétérogènes, c.a.d. renfermer des éléments de différente nature. Les homoeoméries étaient donc hétérogènes; et, si elles sont indécomposables d'après Anaxagore elles sont du moins composées; seulement elles le sont d'une manière indécomposable.

Voilà les difficultés qu'offre le système d'Anaxagore. Evidemment il a dû admettre que les élémens n'étaient pas simples, mais qu'ils étaient ce que sont les molécules aux yeux des Physiciens. Chaque élément d'Anaxagore était un petit tout composé de parties différentes, car sans cela la composition des objets n'eût point été expliquée; et, comme c'est un élément, il fallait qu'il fût indécomposable. Ainsi: 1° les parties similaires d'Anaxagore sont composées, autrement elles n'expliqueraient pas ce qu'elles doivent expliquer; 2° ces parties étant des éléments il a fallu soutenir qu'elles étaient indivisibles. Ainsi d'un côté divisibilité à l'infini, de l'autre non divisibilité à l'infini. Il s'agit de savoir jusqu'à quel point cette hypothèse a rempli le but dans lequel elle a été créée.

Nous allons revenir un peu sur l'hypothèse des parties similaires d'Anaxagore, pour mieux faire ressortir les difficultés qu'elle présente. On a fort peu de détails sur la manière dont ce ppe lui même entendait les homoeoméries; on est donc obligé de chercher comment il devait les entendre en vertu même du motif qui les lui avait fait imaginer, et après avoir rationnellement construit cette partie de sa doctrine, on est en droit d'examiner si elle est juste, si elle implique ou non contradiction.

Nous avons vu à quel titre Anaxagore s'était cru obligé d'imaginer son hypothèse: voulant se rendre compte de la diversité des propriétés que nous remarquons dans les corps il n'avait point trouvé cette diversité suffisamment expliquée par la différence antérieurement admise du mode d'agrégation et du nombre d'éléments. Il pensait qu'il fallait nécessairement reconnaître des différences primitives dans la nature même des parties élémentaires. Ce fut, dans la diversité des atomes qu'il chercha la raison de la diversité de propriétés que présentent les corps. Or, par cela même qu'il transporte aux composants les propriétés diverses des composés, il doit attribuer aux premiers toutes ces propriétés sans aucune exception; car, s'il ne leur en attribue qu'une partie, en vertu même de son raisonnement les autres seront sans application.

Cela posé, étant donné un corps quelconque, il faut admettre que parmi les éléments primitifs de la matière, lorsqu'elle était encore à l'état de confusion et de mélange, un certain nombre étaient doués absolument des mêmes propriétés que ce corps; c'étaient des molécules osseuses si le corps dont il s'agit est un os, et des molécules herbacées, si c'est une herbe. Maintenant il arrive que les corps dont il faut expliquer les propriétés sont eux mêmes susceptibles de se transformer en plusieurs autres corps jouissant chacun de propriétés spéciales. Ainsi l'herbe, lorsqu'elle est mangée par un animal, s'identifie avec toutes les parties de son corps; elle devient en lui os, chair et sang, etc. Donc l'herbe jouissait de toutes les propriétés particulières à ces différents corps, à l'os, au sang, à la chair, et se composait de molécules osseuses, de molécules sanguines, et de molécules charnues. Or, les parties constituantes d'un corps sont douées de toutes les propriétés de ce corps. Donc les parties constituantes de l'herbe jouissaient comme elle de toutes les propriétés de l'os, du sang et de la chair, et se composaient comme elle de particules osseuses, de particules sanguines et de particules charnelles; donc elles formaient un tout de même nature que l'herbe. Par conséquent les parties similaires d'Anaxagore sont de véritables composés.

D'un autre côté, puisque ce sont des parties élémentaires, il faut nécessairement qu'elles soient indécomposables; car, s'il en est autrement, on sera obligé d'en chercher aussi l'explication, et on n'arrivera encore qu'à des parties composées elles mêmes, entièrement semblables aux premières, et ainsi de suite; on tombera donc dans la division à l'infini. Pour échapper à cette difficulté, il faut admettre que les parties similaires, quoique composées, sont pourtant indécomposables, par cela même qu'elles sont élémentaires. Ainsi Anaxagore est condamné à deux conséquences, la première c'est que ces parties élémentaires sont composées et composées de parties hétérogènes; la 2e c'est que ces parties composées n'en sont pas moins élémentaires et par conséquent indécomposables. Tels sont les deux caractères qu'on est forcé d'assigner à l'hypothèse des homœoméries.

Cela posé, on peut d'abord prétendre qu'il y a contradiction dans le concept de ces homœoméries; car d'une part elles sont composées, de l'autre indécomposables. Ce double caractère est-il possible? Assurément une chose composée est toujours décomposable au moins pour l'esprit; l'esprit peut toujours idéalement séparer des parties distinctes l'une de l'autre. Autre chose est la décomposition réelle, autre chose est la décomposition intellectuelle. Ainsi on peut à la rigueur regarder comme impossible la séparation réelle des parties constituantes de certains corps. Et pourtant une pareille hypothèse choque naturellement l'esprit. Mais supposons-la fondée; admettons qu'on puisse arriver à des parties composées quoique réellement indécomposables, et appelons-les avec Anaxagore parties élémentaires. Voyons maintenant si le reste de sa doctrine ne nous amènera point à une contradiction plus évidente, à ce résultat que les parties élémentaires, prétendues indécomposables dans le système d'Anaxagore, sont néanmoins en vertu de ce même système, non plus idéalement, mais réellement décomposables.

2° De l'hypothèse d'Anaxagore il résulte d'abord que tous les corps sont composés de parties homogènes. Etant donné du sang, il est évident que ce corps n'est pas simple, mais composé, est composé de plusieurs choses différentes; mais comme Anaxagore a dû prétendre que chaque goutte, chaque particule de sang renferme en elle toutes les diversités que doit contenir le sang lui même, pour que ce qui résulte de son analyse soit expliqué, il s'ensuit que toutes les parties élémentaires qui le constituent sont parfaitement homogènes, aussi homogènes que les exemplaires d'un même ouvrage réunis en un tas, aussi homogènes que tous les grains dont se compose un monceau de froment. Ainsi d'après la doctrine d'Anaxagore tous les corps en général sont bien réellement formés de parties homogènes. Par conséquent ce qu'il dit de la création, savoir qu'elle n'a été que le triage des homœoméries, peut fort bien subsister dans cette doctrine et se trouve en harmonie avec elle; en un mot, jusqu'ici Anaxagore est parfaitement conséquent. Mais nous allons voir qu'il cessera bientôt de l'être. Prenez une herbe; cette herbe mangée par un animal se transforme en chair, en os et en sang etc.; il en sort donc par l'effet de la mastication et de la digestion plusieurs substances différentes entre elles et différentes de l'herbe. Or, la simple séparation des parties homogènes qui composent cette herbe ne peut expliquer cette diversité de résultats. En effet, par là même que ces parties sont parfaitement homogènes, vous aurez beau les séparer les unes des autres, vous n'obtiendrez jamais que des résultats de même nature, des molécules herbacées, et non des molécules osseuses, sanguines ou charnues etc. Vous êtes condamné à reconnaître qu'il y a non seulement séparation des parties constituantes, mais résolution, décomposition de chacune de ces parties dans ses élémens; vous n'avez que ce moyen d'expliquer le fait qui vous arrête. Or, cette décomposition que vous êtes obligé d'admettre est niée par l'hypothèse même des homœoméries. Il y a donc ici une contradiction aussi complète que possible. D'un côté cette hypothèse ne peut subsister

si les parties élémentaires ne sont pas indécomposables, parcequ'autrement elles ne seraient pas élémentaires; et de l'autre cette même hypothèse vous force à conclure qu'elles sont réellement décomposables.

Dans les monumens qui nous restent sur Anaxagore rien ne nous a démontré positivement que cette objection lui eût été adressée. Toutefois on y reconnait des traces d'une explication qui semblerait avoir été faite pour résoudre une difficulté à peu près pareille. On croit s'apercevoir en effet qu'Anaxagore avait admis, postérieurement à son hypothèse que les corps n'étaient pas uniquement composés de parties homogènes, mais aussi de q.q.s parties diverses; seulement les unes sont dominantes, les autres ne sont qu'accessoires, et le corps prend la nature et le nom de celles qui dominent. Ainsi dans la composition du sang il n'y a pas uniquement des parties homogènes, mais beaucoup de parties purement sanguines mélangées d'un petit nombre de parties hétérogènes; et, comme les premières dominent, ce n'en est pas moins du sang. Cela semblerait vouloir rendre compte de la diversité des substances qui résultent de la décomposition d'un corps. Mais cette explication, si c'en est une, est aussi mauvaise que l'hypothèse elle même. En effet, prenons toujours pour exemple la transformation d'un corps. Voilà du blé, on en fait de la farine; de la farine on fait de la pâte; de la pâte on fait du pain; et pain mangé devient os, chair et sang etc.. C'est toujours la même matière qui passe par ces différents états. Il n'y a rien dans la farine qui ne soit dans le blé, rien dans la pâte, qui ne soit dans la farine, et ainsi de suite. Si les molécules du blé dominent dans le blé, cela explique pourquoi on l'appelle blé; mais que devient la prédominance de ces molécules du blé, lorsqu'il est changé en farine ou en pâte? Il paraît qu'au lieu d'elles ce sont les molécules de farine ou de pâte qui dominent, et desquelles résulte par conséquent un nouveau corps portant un autre nom et doué d'autres propriétés. Il en sera de même dans les autres transformations. Il y a donc encore ici une contradiction évidente.

Bayle fait à la doctrine d'Anaxagore une autre objection dont voici la substance. Si les molécules primitives composées de parties hétérogènes et renfermant toutes les propriétés que nous remarquons dans les corps sont éternelles, si, pour être formées elles n'ont pas exigé l'intervention d'une intelligence souveraine, il semble fort inutile de faire intervenir cette intelligence pour une opération plus facile, savoir le triage des molécules élémentaires. Il y avait une bien plus grande difficulté à composer des molécules qui offrent en elles un assemblage de parties hétérogènes en harmonie les unes avec les autres et coexistant nécessairement qu'à démêler ces molécules, et à en former des corps par la simple voie d'addition. Il est évident que, si l'esprit juge nécessaire l'intervention d'une puissance intelligente dans la création, c'est pour expliquer la combinaison savante, harmonieuse et difficile des éléments divers qui composent les corps.

Mais si dès l'abord on suppose cette combinaison toute faite, il n'est plus besoin d'appeler l'intelligence divine pour opérer le reste ; car ce n'était pas là la difficulté.

Mais c'est assez nous appesantir sur de pareils détails. Il ne faut pas attribuer à l'hypothèse d'Anaxagore plus d'importance qu'elle n'en a réellement. Il était si facile d'y trouver des contradictions, que cette facilité a séduit les historiens de la phie ; ils se sont laissés aller au plaisir de renverser la doctrine des homéoméries, et c'est de leurs critiques longues et développées qu'elle a pris une importance que son auteur lui même ne lui supposait pas. Il faut se figurer tout simplement qu'Anaxagore, peu satisfait de la manière dont on expliquait avant lui la diversité des propriétés des corps, chercha un moyen quelconque de suppléer à l'insuffisance de cette explication ; et ce moyen fut d'admettre que la diversité dont il s'agit existait préalablement dans les molécules élémentaires de la matière, et que le triage de ces molécules avait été précisément l'oeuvre de la création.

On doit remarquer que cette hypothèse se rapproche beaucoup de l'hypothèse actuelle. En effet la chimie moderne n'explique point la diversité des propriétés des corps par le seul mode d'agrégation, mais par la nature spéciale des élémens qui composent ces corps. Ce qui fait que tel corps n'a point les mêmes propriétés que tel autre, c'est que les élémens dont ils sont composés sont de nature différente ou en proportions diverses. La science actuelle a donc transporté aussi aux composans la diversité de propriétés des composés. C'est là ce qui fait de l'idée d'Anaxagore une idée beaucoup plus avancée que celle des Atomistes.

Assurément notre chimie n'ira jamais assez loin pour détruire en fait la doctrine atomistique. Tous les jours elle découvre que certains corps considérés jusque là comme des élémens sont eux mêmes composés d'élémens ; et cette progression de découvertes doit être indéfinie. N'arrivant donc jamais à des élémens, qu'elle puisse véritablement et absolument déclarer tels, il lui sera toujours impossible de démontrer la non-identité des atomes. Mais enfin dans l'état où est la science, dans les progrès qu'elle fait de jour en jour, elle tend à voir s'augmenter le nombre des élémens ; et cela semble indiquer plutôt une diversité primitive dans les molécules de la matière, qu'une identité. Il y avait donc une vue profonde, ingénieuse dans cette modification apportée par Anaxagore à la phie ancienne. Seulement il a été trop loin, il a poussé dans des conséquences fausses cette innovation qui était un véritable progrès sur la doctrine atomistique. S'il eut approfondi davantage son hypothèse, il en aurait reconnu les vices, et l'aurait probablement perfectionnée. Toutes les vues de génie ont été dans l'origine accompagnées de pareilles imperfections. Il ne faut donc pas faire de reproches à Anaxagore, mais reconnaître, au contraire, que la phie lui doit deux grandes idées : la 1re c'est d'avoir séparé les deux ppes, d'avoir nettement conçu le ppe spirituel, distinct du ppe matériel, la 2e c'est d'avoir établi que les élémens de la matière ne sont pas identiques, que la diversité de propriétés des corps ne dérive pas uniquement de la différence du mode d'agrégation, mais d'une diversité de nature, qui existait primitivement dans les atomes.

Du reste, ces deux idées ont certainement moins occupé l'esprit d'Anaxagore que la Physique proprement dite. Il a fait de longues recherches pour expliquer la formation du monde et ses principaux phénomènes; et on trouve à ce sujet de nombreux détails dans les fragmens qui nous restent. Mais on sait combien était inepte la Physique de ce temps et combien elle mérite peu d'attention. Toutefois, comme nous avons fait q.q. mention des systèmes des autres philos., nous allons donner rapidement une idée de celui d'Anaxagore.

Pour se rendre compte de la formation du monde, il suppose qu'un Dieu, un créateur agita circulairement la matière, qui se trouvait à l'état de confusion et de chaos. Dans ce mouvement circulaire les parties les plus épaisses, les plus lourdes, les parties froides, obscures furent rassemblées au centre, et en s'agglomérant formèrent la terre. Les parties les plus légères se réunirent à la circonférence et formèrent le feu ou la matière éthérée. Entre ces deux cercles il s'établit deux couches intermédiaires où vinrent se placer l'eau et l'air conséquemment à leur degré de pesanteur. Cette idée d'Anaxagore lui fut sans doute fournie par la vue du phénomène qui se produit, lorsqu'on fait tourner plusieurs matières mélangées ensemble; c'est que dans ce mouvement les plus légères sont renvoyées à la circonférence. — De cette conception il ne faudrait pas conclure qu'il regardait la terre comme une sphère environnée des autres couches d'eau, d'air et de feu. S'il fut tombé dans cette hypothèse, il eut été condamné à admettre que la terre est couverte d'eau. Aussi ne lui a-t-il pas supposé cette forme. Selon lui le monde est un plan. Au centre de ce plan s'est fixée la terre environnée à sa circonférence de trois bandes circulaires dont la première est d'eau, la 2e d'air, et la 3e de feu. Dans son mouvement rapide autour de la terre le feu ou la matière éthérée en a détaché des parties ou de grosses pierres qui, enflammées bientôt par la chaleur de l'éther, ont formé les astres. Ceci indique assez qu'il ne les croit pas fort grands. Le soleil, par ex., l'est un peu plus, selon lui, que le Péloponnèse.

Après avoir ainsi établi son hypothèse, il lui reste à expliquer comment les astres voyagent régulièrement dans le ciel, se renfermant toujours dans certaines bornes bien déterminées, et pourquoi ils suivent une direction qui coupe la terre d'Orient en Occident, au lieu de tourner à la circonférence comme ils sembleraient devoir le faire. Anaxagore a voulu donner à ces phénomènes une explication physique, mais elle est loin d'être satisfaisante. Voici comment il se rend compte du premier. Il suppose qu'il y a aux deux pôles de grands réservoirs d'air, qui repoussent les corps célestes compris dans l'espace intermédiaire; il s'ensuit que ces corps, en vertu de leur élasticité, voyagent ainsi d'un pôle à l'autre. Voilà ce qui fait que le soleil ne dépasse jamais les limites de la zone équatoriale. Quant au mouvement d'Orient en Occident on ne voit pas trop comment Anaxagore s'en rendait compte.

Nous avons vu comment Anaxagore concevait la création du monde. Il admettait que Dieu, ppe du mouvement, avait agité la masse confuse qui formait le chaos; qu'il avait imprimé à cette masse le mouvement circulaire, et que de ce mouvement était resulté l'agglomération au centre des parties les plus lourdes, tandisque les parties les plus légères s'étaient accumulées à la circonférence; qu'enfin les premières avaient formé la terre, et les secondes le feu éthéré. Il supposait qu'entre ces deux cercles concentriques s'en étaient interposés deux autres, le cercle aqueux et le cercle aériforme. Ce qui avait conduit Anaxagore à imaginer cette hypothèse, c'était probablement l'expérience qui consiste à faire tourner un corps liquide; alors on voit les parties les plus lourdes affluer vers le centre, tandisque les plus légères se portent vers la circonférence. Ce système n'impliquait pas la sphéricité de la terre; Anaxagore la considérait comme un plan qui était environné de toutes parts par l'Océan, il pensait que par delà cet Océan commençait la zone de l'air, laquelle s'étendait également par dessus la terre et l'eau; enfin par dessus ces zones s'étendait la zone de feu. Il expliquait la formation des astres par le mouvement rapide de l'air ou de la masse éthérée, lequel mouvement avait pu détacher de la terre q.q.s grosses pierres et les transporter par son extrême vitesse à des distances immenses, jusque dans la zone ignée; là ces pierres s'étaient enflammées et avaient formé les astres. Anaxagore ne considérait pas les astres comme très grands; cependant leur grandeur apparente lui semblait bien inférieure à leur grandeur réelle. Avec une pareille hypothèse il sentait qu'il lui était très facile d'expliquer la chute des pierres qui tombent du ciel, phénomène qui dans tous les pays avait été considéré comme un prodige, annonçant la colère des Dieux. Aussi en est on allé jusqu'à prétendre qu'il avait prédit la chute d'un aérolithe, ce qui est difficile à concevoir. Lui, qui envisageait les astres comme des portions de la terre détachées et emportées dans l'espace par le mouvement de la matière éthérée, devait comprendre aussi comment des portions de ces astres pouvaient retomber sur la terre. Parmi ces masses plus ou moins considérables qui s'étaient détachées de la terre, il y en avait qui, selon Anaxagore, s'étaient enflammées et avaient ainsi formé le soleil et les étoiles; les autres ne s'étaient pas enflammées, c'étaient des terres en petit. Aussi considère-t-il la lune comme une petite terre qui a des montagnes et des vallées, et qui est habitable. Il pensait que cette lumière dont nous la voyons briller lui venait par reflexion; il avait reconnu que la lune n'était pas un corps enflammé, et il faisait remonter cette lumière à sa véritable source, la reflexion de la lumière solaire. Du reste, Anaxagore n'est pas le premier qui ait découvert cette vérité.

Anaxagore considérait les Comètes comme des agrégations d'étoiles errantes enflamm[ées]

c'étaient des amas de pierres, qui, après s'être détachés de la terre, s'étaient enflammés et parcouraient l'espace sans suivre aucun cours régulier. Dans un tel système on comprend parfaitement comment il lui fut impossible de considérer les astres comme des êtres intelligents ; aussi déclara-t-il qu'il était ridicule d'adorer ces prétendus dieux, qui n'étaient que des amas de matière. Cette protestation contre la superstition du vulgaire fonda l'accusation d'impiété qui lui fut intentée et qui causa son exil.

Il paraît avoir eu aussi des vues très justes sur l'arc-en-ciel. Il l'expliquait par la réflexion de la lumière solaire sur un nuage ; on voit combien cette explication approche de l'explication véritable.

Il croyait que la terre était creuse, qu'elle renfermait de vastes cavités, pleines tantôt d'eau, tantôt de vent. Selon lui, ces réservoirs d'eau pouvaient avec la pluie expliquer l'existence des fleuves, qui eux-mêmes expliquaient celle de la mer. Il y avait toujours la même quantité d'eau sur la surface de la terre ; seulement elle était tantôt sous la forme liquide, tantôt sous la forme de vapeur.

On voit par toutes ces remarques qu'Anaxagore était un véritable observateur. La plupart de ses explications sont suffisamment raisonnables pour l'époque.

Il ne fut pas aussi raisonnable dans l'explication de l'origine des vents. Inconnue des Physiciens modernes, elle dut à plus forte raison l'être d'Anaxagore. Il semble avoir placé aux deux pôles deux masses d'air qui tendaient toujours à occuper un plus grand espace. Quand les astres étaient poussés par l'une de ces masses d'air d'un pôle vers un autre, ils se portaient vers ce pôle, mais c'était en comprimant la masse d'air qui leur était opposée. Cette masse étant comprimée acquérait de l'élasticité ; de là réaction de l'air et retour des astres vers le pôle d'où ils venaient de s'élancer. Cette hypothèse expliquait comment le soleil et les astres restaient toujours renfermés dans la zone équatoriale. Ces deux masses d'air servaient aussi à Anaxagore pour expliquer l'origine des vents ; mais nous n'avons pas de détails sur la manière dont il donnait cette explication.

Il avait remarqué que les astres tournent autour d'un point central que l'on appelle l'étoile polaire, point qui n'est pas au Zénith ; il avait reconnu que le pôle était incliné, mais il pensait qu'il avait été vertical. On ne sait sur quel fondement il appuyait cette opinion ; toujours est-il que l'antiquité la lui attribue.

Les éclipses ont été bien expliquées par lui ; selon lui elles résultaient de l'interposition de la lune entre la terre et le Soleil.

On voit que la physique d'Anaxagore comme celle de toutes les époques suivantes s'attachait à expliquer les phénomènes les plus saillants de la nature. Il expliquait les tremblements de terre par des cavernes souterraines où les vents se déchaînaient.

Au rapport de l'antiquité il prétendait que la neige était noire, quoique blanche en apparence. En effet, d'après Anaxagore les molécules élémentaires doivent avoir les mêmes propriétés que les composés qui résultent de leur union. Or, l'eau est plutôt noire que blanche ; donc la neige doit être noire, puisqu'elle résulte de l'agrégation des mêmes éléments que l'eau. Mais on peut douter que cette opinion ait été celle d'Anaxagore. On peut supposer

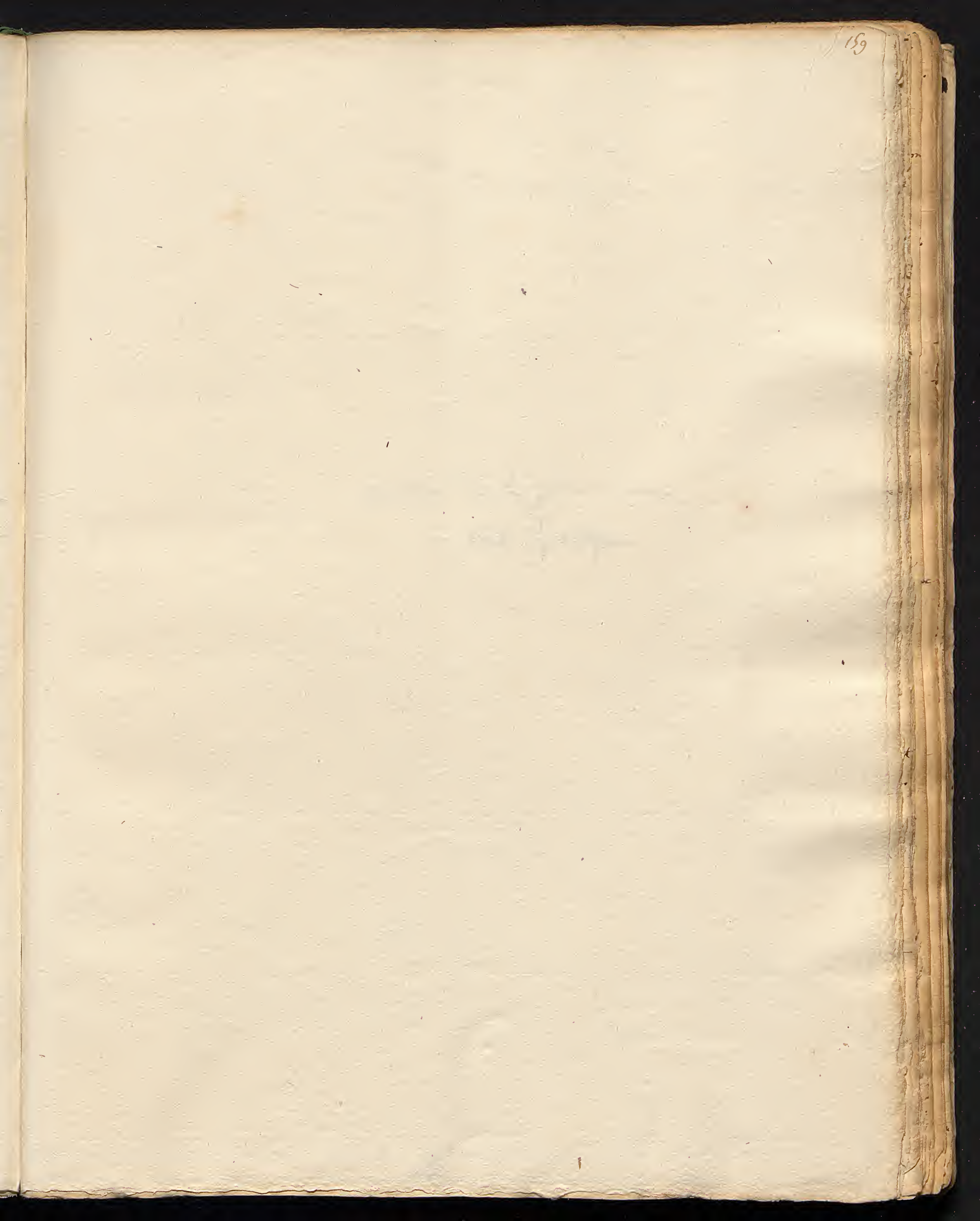
que c'est une conséquence bizarre que d'autres ont tirée de sa doctrine des homœoméries, et qu'on lui a peut être opposée pour refuter cette doctrine. Toujours est il certain qu'Anaxagore n'accordait pas grande confiance au témoignage des sens, qu'il ne plaçait la vérité que dans ce qui est démontré par le raisonnement. On peut admettre qu'avec une telle Logique Anaxagore ne devait pas attacher une grande importance à la couleur des objets. Il est facile de supposer qu'il ait dit ou que la neige était noire, quoique blanche en apparence, ou qu'on pouvait indifféremment lui accorder les deux couleurs.

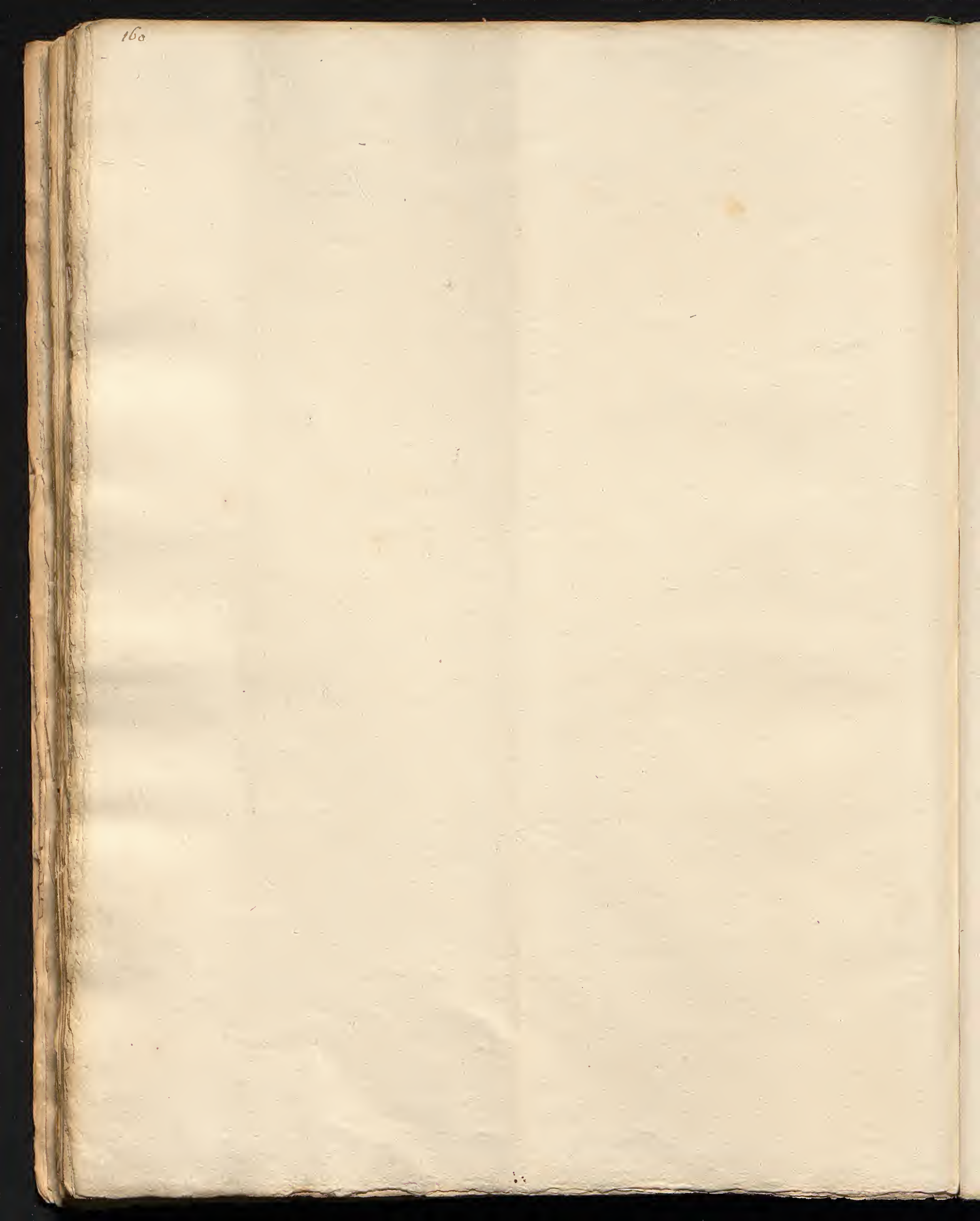
L'antiquité attribue à Anaxagore certaines opinions sur la génération et sur l'ame qui ne paraissent pas s'accorder très bien avec sa distinction des deux ppes. Mais on peut croire qu'une fois posées cette distinction des deux ppes et sa doctrine des homœoméries, Anaxagore était rentré dans les voies de la pure physique. Il prétendait que les premiers êtres animés étaient sortis de la terre par l'action combinée de l'humidité et de la chaleur; ensuite il admettait que la propagation s'était opérée par l'accouplement. Cette opinion n'est pas en contradiction avec son système. On peut supposer que la Providence, après avoir créé la terre, ait opéré un nouveau travail d'où est résulté la création des êtres animés. Toutefois il est bizarre de rencontrer une opinion si matérialiste dans un système qui proclame la distinction de l'ame et du corps.

Une autre opinion d'Anaxagore qui présente le même caractère de matérialisme et de contradiction avec la distinction des deux ppes, est celle qui donne à l'ame des êtres animés la nature de l'air ou même un corps aériforme. Que faut il entendre par cette nature de l'air qu'il attribue à l'ame, ou par ce corps aériforme dont il l'enveloppe? C'est ce que l'on ne comprend pas. Q.q.s anciens ont pensé et dit qu'Anaxagore avait distingué deux espèces d'ames, le mens, ppe raisonnable, et l'anima, ppe vital. Peut être est ce en parlant de ce dernier ppe qu'il a dit que l'ame humaine avait la nature de l'air. Dans Diogène on voit qu'il n'accordait le ppe purement raisonnable qu'à l'homme seul, et qu'il ne reconnaissait dans les animaux que l'existence de l'anima, du ppe vital. Le sommeil n'était qu'un accident du corps. Selon certains témoignages il considérait la mort comme la dissolution de l'ame, selon d'autres il l'envisageait comme la séparation de l'ame et du corps. Est il ici question des deux ppes à la fois, ou bien de l'un ou de l'autre, ou même Anaxagore s'est il expliqué vaguement? — Il en est de même de ses opinions logiques; elles sont pleines de vague. C'est un fait dont nous pouvons très facilement nous rendre compte, en songeant qu'Anaxagore, comme Thalès, a été ppalement physicien.

Quoiqu'il en soit, il lui reste deux grands mérites, deux grands titres à l'admiration de la postérité, c'est: 1° d'avoir séparé le ppe matériel du ppe intelligent; 2° d'avoir reconnu l'insuffisance de l'atomisme pour expliquer la diversité des propriétés des corps. Son hypothèse des homœoméries est plus remarquable comme négation de celle des Atomistes que comme substitution d'une meilleure explication à la leur. Il a fait voir qu'en considérant les atomes matériels comme identiques dans leur nature il ne reste pas de quoi expliquer la diversité de nature des composés, vérité que la science confirme tous les jours. En effet, à mesure que l'analyse chimique fait des progrès, ses découvertes tendent à établir cette conclusion que les élémens des corps ne sont pas identiques. Tels sont les deux grands

titres d'Anaxagore. On voit comment l'attention des historiens de la philosophie, comment celle de l'antiquité, celle de l'humanité tout entière s'est concentrée sur ces deux points. Ses opinions en physique annoncent un esprit très observateur, très judicieux. Il a imaginé sans doute bien des hypothèses, mais il est un grand nombre de faits dont il a su entrevoir l'application.





Histoire de la ppphie ancienne

Ecole Sophistique.

Tous les pphes nous ont apparu jusqu'ici avec une physionomie qui leur était propre. Maintenant nous arrivons à une école dans laquelle les individus se distinguent peu les uns des autres; les Sophistes ont un caractère commun et il est difficile de circonscrire nettement les opinions de chacun d'eux.

Les deux fondateurs de la Sophistique furent Gorgias et Protagoras. Les autres Sophistes ne sont que leurs disciples ou leurs amis.

Gorgias naquit en Sicile, on ne sait à quelle époque. Mais il fut, comme tous ceux de son école, contemporain de Socrate, puisque Platon dans ses dialogues fait converser et disputer Socrate avec tous les Sophistes. Il florissait vers 440. Socrate alors avait 28 ans. Il vécut très long-temps, puisque les calculs les plus modérés établissent qu'il mourut à 107 ou 108 ans. Les Syracusains le députèrent à Athènes avec le Sophiste Polus. Il fixa son séjour dans cette ville; il y professa et excita l'enthousiasme de ses auditeurs. Il s'engageait à tout prouver. Il paraît qu'il employa le premier un certain style auquel il donna son nom. Il écrivit un livre sur la nature.

Protagoras naquit à Abdère. Il fut disciple de Démocrite, et florissait vers 440. Il vint à Athènes, s'y établit, et pendant 40 ans y enseigna la pphie et la Rhétorique. Q.q.s auteurs veulent qu'il soit le seul fondateur de la Sophistique. Le premier il fit payer ses leçons. Ayant dit dans un ouvrage qu'il doutait de l'existence des dieux, il fut condamné à mort, s'enfuit d'Athènes et périt dans un naufrage.

Prodicus de Céos fut plutôt l'ami que le disciple de Protagoras. Il florissait vers 420, et habitait Athènes.

Polus, disciple de Gorgias, était d'Agrigente. Il paya très cher les leçons de son maître et fut son ami tant qu'il vécut. Il vécut à Athènes et s'y établit.

Hippias, né à Elis, gagna des sommes immenses d'argent en Sicile. Il était très fier de sa réputation et marchait toujours entouré d'un cortège d'admirateurs.

Diagoras de Mélos florissait vers 416. Il enseigna à Athènes, et fut proscrit comme Protagoras à cause de son impiété. Il avait d'abord été très superstitieux; mais ayant souffert une injustice, que les dieux laissèrent impunie, il devint athée.

L'histoire ne donne aucun détail sur les autres Sophistes, tels que Thrasymaque de Chalcédoine, Calliclès, Euthydème. Seulement d'après ce que nous avons dit plus haut on sait qu'ils furent contemporains de Socrate.

Il reste à parler de Critias. Nous l'avons séparé de tous les autres, parceque seul il fut athénien, et cette remarque est importante. Il est singulier qu'Athènes, le théâtre où enseignaient les Sophistes, n'en ait produit qu'un seul. Peut être même Critias ne mérite-t-il pas ce nom; peut être il le reçut parcequ'il fut un des adversaires de Socrate. Quoiqu'il en soit, ce dernier le compta parmi ses disciples. Critias revint à Athènes avec Lysandre en 404. Il fut le plus odieux des trente tyrans.

On voit que l'époque où fleurirent les Sophistes est la dernière moitié du 5e siècle (450 — à 400). Ils vinrent tous s'établir et professer à Athènes, qui n'en produisit qu'un. La Sicile vit naître deux des principaux, et il paraît que leur enseignement et celui de leurs successeurs y était bien accueilli, puisqu'Hippias en emporta de grandes sommes d'argent.

Il est remarquable que les deux fondateurs de l'École sophistique furent disciples de deux philosophes matérialistes, Gorgias d'Empédocle et Protagoras de Démocrite. Or, les opinions d'Empédocle inclinaient beaucoup, et celles de Démocrite étaient entièrement conformes au matérialisme.

Les Sophistes ouvrirent les premiers un enseignement régulier, et on conçoit très bien qu'ils fissent payer leurs leçons, dès qu'ils transformaient la philosophie en un art dont le but était d'acquérir de l'influence dans l'état, dès qu'ils lui ôtaient son caractère scientifique pour la changer en un instrument de l'ambition. Ils formaient en quelque sorte une race métis; ils sont moitié métaphysiciens et moitié rhéteurs. Quant à leur doctrine philosophique, elle devait être une conséquence du rôle qu'ils faisaient jouer à la philosophie. Ils devaient être des Sceptiques. Ils s'engageaient à tout prouver, à tout combattre. Il fallait donc qu'ils doutassent aussi de tout. Et en effet ils ne mettaient pas de différence entre le vrai et le faux, le juste et l'injuste, le beau et le laid. Une pareille doctrine était incapable de se soutenir. Socrate eut la mission de la renverser. Il avait à rétablir la distinction du vrai et du faux, du juste et de l'injuste, du beau et du laid. Il avait à montrer les inconvénients de l'indifférence morale. Il fallait surtout qu'il produisît ses idées sous une forme accessible à tous les esprits, simple comme le bon sens dont elle était l'expression. Il fallait qu'il se fît facilement comprendre au peuple de la place publique, puisque les Sophistes tendaient leurs pièges sur la place publique. Sa lutte avec les Sophistes était celle de l'esprit Athénien avec l'esprit Dorien, de l'esprit démocratique contre l'esprit aristocratique.

Remarquons en passant la profonde analogie de l'esprit Athénien et de l'esprit Français. L'esprit Français est essentiellement populaire. Il se découvre tout entier dans l'influence qu'il a exercée sur l'esprit Allemand. Notre langue a forcé les formes synthétiques de l'Allemand à se soumettre à une décomposition analytique. Il se distingue encore par un autre caractère. Nous n'avons pas la sensibilité rêveuse du Nord ni la vive imagination du Midi. Nous avons une qualité qui tient le milieu entre cette sensibilité et cette imagination; cette qualité est le bon sens. C'est la condition du comique. Aussi aucun peuple n'a pu comme nous exceller dans la Comédie. Les bêtes n'ont pas le sentiment du comique, parce qu'elles sont privées de raison; elles ne rient pas parce qu'elles manquent de bon sens.

Revenons à notre sujet après cette courte digression. Les Sophistes, en détruisant dans l'intérêt de leur industrie les distinctions qui fondent la Morale, la Logique, l'Esthétique, durent provoquer une protestation, et nous avons vu que la mission de protester échut à Socrate. Enfin leur enseignement et la protestation de Socrate amenèrent nécessairement les hommes à chercher s'ils possédaient réellement la faculté de connaître la vérité, ce qui

était le criterium de la vérité. Alors la pphie fut nettement séparée des systèmes de cosmogonie et de physique; elle se créa un terrain propre. C'est en cela que consiste la véritable gloire de Socrate. Aussi les Sophistes, produit de la première époque pphique, ont été l'occasion de la seconde; Socrate en fut la cause.

Nous allons maintenant nous entretenir du petit nombre d'opinions pphiques qu'on peut légitimement attribuer à chacun des Sophistes. Ensuite de ces opinions particulières nous tirerons des inductions sur les opinions générales de l'école Sophistique.

Doctrine logique de Gorgias.

Il ne reste de Gorgias qu'une seule argumentation; car c'est une argumentation sur un point particulier plutôt qu'un système. Mais ce point particulier est très important. Il résulte de cette argumentation que Gorgias était complètement sceptique, et d'une manière qui lui était propre.

Gorgias prétend démontrer trois choses, la 1ère que rien n'existe, la 2e que quand bien même q.q. chose existerait, il serait impossible de le connaître avec certitude, la 3e que quand même on pourrait connaître q.q. chose avec certitude, on ne pourrait le communiquer. Voilà le cadre; tel est le titre de l'argumentation de Gorgias. C'est une argumentation sceptique. Nous voyons d'abord que, si la 1ère proposition n'est pas démontrée, les deux autres suffisent pour établir le scepticisme universel; de même que, si les deux premières ne sont pas vraies, la 3e suffit pour l'établir. En effet, si nous admettons non seulement que q.q. chose existe, mais encore qu'il est possible de l'en connaître avec certitude, si cependant la transmission est impossible, il s'ensuit que, les hommes ne pouvant débattre leurs opinions particulières, et que ces opinions étant diverses, on ne pourra juger qui possède la vérité. Ainsi, il n'y aura pas de science proprement dite, car la science est q.q. chose de reconnu comme vrai par tous les hommes. Ainsi la construction de l'argumentation de Gorgias est parfaitement sceptique dans son esprit, comme dans chacune de ses propositions. Il faut voir comment Gorgias démontre, ou croit démontrer sa thèse. Elle est remarquable par ce qu'elle contient de juste et de vrai, ce qui apparaît pour la première fois dans la pphie grecque. Elle est remarquable ensuite par l'esprit de subtilité, qui a déjà paru dans Zénon, précurseur de la Sophistique, et qui a fait le caractère particulier de cette école. On voit par cette subtilité que les Sophistes ne sont pas animés d'un amour sincère de la vérité, mais qu'ils cherchent à démontrer à tout prix ce qu'ils ont inventé, sans en voir eux-mêmes la vérité.

Rien n'existe, telle est la 1ère proposition de l'argumentation de Gorgias. Voici comme il l'explique. Tout ce dont on peut se faire l'idée c'est le néant ou la réalité. D'abord, il est évident que le néant n'existe pas. Reste à démontrer que la réalité existe. Or, la réalité n'existe pas; car il faudrait qu'elle fut éternelle ou produite. Admettons que la réalité soit éternelle, alors elle n'a pas eu de commencement; ce qui n'a pas de commencement est infini. Or, l'infini n'est contenu dans rien; car alors ce qui le contiendrait serait plus grand que lui. S'il n'est contenu dans rien, il n'est contenu ni dans l'espace ni dans le temps. Or, ce qui n'est pas contenu dans l'espace n'existe nulle part, et ce qui n'est pas contenu dans le temps n'existe en aucun temps. Si l'infini n'existe nulle part, ni dans aucun temps, il n'existe pas. Donc la réalité n'est pas infinie, et par conséquent ne peut pas être éternelle. — Reste l'hypothèse que la réalité a été produite. Or, la réalité n'a pu être

produite. Car, si elle a été produite, elle l'a été de q.q. chose de réel, ou de rien. Si elle a été produite de q.q. chose de réel, elle n'a pas été réellement produite; car ce qui l'a produite la contenait déjà auparavant. D'un autre côté, il est évident que la réalité n'a pas été produite par rien. Donc elle n'a pas été produite. Si elle n'est ni produite, ni éternelle, il s'ensuit qu'il n'y a pas de réalité. — Autre preuve que la réalité n'existe pas. Si la réalité existe, elle est une ou multiple. Or, elle ne peut être ni une, ni multiple. D'abord, elle ne peut être une, car q.q. effort qu'on fasse pour concevoir q.q. chose de réel, on est obligé d'arriver à q.q. chose de matériel, de corporel; il faut lui donner une grandeur, une forme. C'est là l'idée qui jusque là, excepté dans Anaxagore, a dominé dans toute la pphie ancienne; car on identifiait l'être et la matière. Si on se figure l'être comme matière, on se le figure comme étendu. Si on se le figure comme étendu, on se le figure comme divisible, composé. La matière, q.q. petite qu'elle soit, est toujours divisible aux yeux de l'esprit. Son concept étant identique avec celui de la matière, ce concept implique l'idée de pluralité. Donc la réalité ne peut être une. D'un autre côté, elle ne peut être multiple sans unité; s'il n'y a pas d'unité, il ne peut y avoir de multiplicité. Donc la réalité ne peut être ni une, ni multiple. Donc il n'y a pas de réalité. C'est ainsi que Gorgias a démontré l'impossibilité de la réalité. Il n'y a là que de la subtilité, mais on y trouve les traces profondes de toutes argumentations faites par l'École d'Élée. Jusqu'ici il n'y a rien de spécial, de propre à Gorgias. Il est tout à fait original dans la démonstration des deux autres propositions.

La seconde proposition est que, quand même q.q. chose existerait, il serait impossible de le connaître avec certitude. Gorgias compare ensemble l'idée et la réalité. Qu'est ce que connaître? c'est avoir dans l'esprit une idée ou une notion. Qu'est ce que croire? c'est supposer que l'idée représente la réalité. Si la nature de l'idée était telle qu'elle ne pût représenter la nature de la réalité, l'hypothèse que l'idée peut représenter la réalité ne serait pas fondée. Il s'ensuivrait que nous ne pourrions rien savoir. Ceci est fort et original. S'attaquer à la nature de l'idée et de la réalité, puis en conclure l'impossibilité de la science, c'est ce dont jusqu'ici nous n'avons vu aucune trace. Or, c'est la 1ère partie de l'argumentation de Gorgias sur la 2e proposition. Avoir l'idée d'un corps, dit-il, ce n'est pas avoir dans l'esprit ce corps; et même tout le monde sait qu'il y a différence de nature entre le corps et l'idée, qu'on suppose le représenter. Gorgias montre parfaitement qu'il y a différence entre l'idée et la réalité puisque l'idée n'est pas un corps et que la réalité est corps et matière. S'appuyant ensuite sur le ppe, l'identique ne peut connaître que l'identique, il prouve que croire que le contraire puisse connaître le contraire, c'est nier le ppe. Or l'idée n'étant pas corps ne lui est pas identique, mais contraire, puisqu'elle est simple et que le corps est composé. Par conséquent l'idée ne peut pas représenter la réalité. Donc, quand même q.q. chose existerait, il serait impossible de le connaître.

Gorgias ne s'en tient pas à cette preuve. Il en ajoute une autre non moins forte que la première. Toute la pphie ancienne avait distingué deux moyens de connaître, les sens et la raison ou conception. Ce qui frappe les sens, dit Gorgias, est inaccessible à la raison. Il est évident que

tout ce que saisissent les sens la raison elle même ne peut le saisir. D'un autre côté, tout ce que connaît la raison est inaccessible aux sens. Or, la raison supprimée, les sens ne peuvent découvrir ce que la raison nous faisait connaître, de même que, si on vient à supprimer les sens, il nous est impossible de connaître par la raison ce que nous découvrons au moyen des sens. Ainsi, deux moyens de connaissance, la raison et les sens; jamais l'un de ces moyens de connaissance n'envahit sur le domaine de l'autre. Il suit de là, ou qu'il faut choisir entre les sens et la raison, ou admettre également leur autorité. Si l'on choisit, on n'a aucun motif de préférer l'un à l'autre; car du même droit que vous nierez l'autorité des sens, je nierai celle de la raison, et réciproquement. Ainsi, si vous ne pouvez pas choisir entre les sens et la raison, vous devez les admettre tous deux également. Il suffira donc alors que la raison conçoive une chose, pour que vous l'admettiez, lors même que les sens ne l'attesteraient pas, ou attesteraient le contraire. Ce que nous disons pour la raison peut se dire pour les sens. Si les sens vous font connaître une chose, il vous faudra l'admettre, lors même que la raison vous empêcherait d'y croire. Or, la raison vous découvrira des choses désapprouvées par les sens, et les sens vous feront connaître des choses que la raison contredira. Donc vous ne pouvez admettre en même temps la raison et les sens. D'un autre côté, vous ne pouvez choisir entre ces deux autorités. Donc vous devez les rejeter. D'ailleurs, ajoute Gorgias, vous avez plusieurs sens. Ce que votre oreille perçoit est invisible à vos autres sens. Les sens sont entre eux comme les sens pris collectivement sont à l'égard de la raison. Il suit de cette diversité des sens que la réalité qui résulte de chacun d'eux n'est pas identique à elle même. Voilà un certain objet; pour un de vos sens il est sonore, pour un autre il est rouge, pour un 3e il est amer, pour un autre enfin il est rude. La même chose est plusieurs choses à la fois. Si vous supprimez quatre des sens et n'en laissez qu'un, il n'y aura plus qu'une chose. Si vous en ajoutez un second, il y aura deux choses, et ainsi de suite. Donc la réalité que présentent nos sens n'est pas identique. Si elle n'est pas identique, elle n'existe pas. Donc il n'y a pas de réalité. Donc, quand même q.q. chose existerait, vous ne pourriez le connaître.

Gorgias appuie sa 3e proposition sur la différence de nature de l'idée et du mot qui sert à la rendre. Une connaissance acquise est une idée, et, quand nous essayons de communiquer cette idée, nous n'avons que le mot pour le faire. Le mot sert donc à représenter l'idée à une autre intelligence. Mais s'il y avait, et Gorgias prétend que la chose est ainsi, une telle différence entre la nature du mot et celle de l'idée, que le mot ne pût représenter l'idée, il s'ensuivrait que la transmission de l'idée serait impossible. Tel est le fond de l'argumentation de la 3e proposition, où il aspire à démontrer que les mots et les idées diffèrent tellement de nature qu'on ne peut communiquer celles-ci au moyen des autres.

Pour démontrer cette différence de nature, Gorgias fait remarquer d'abord que de ce qu'une chose cause une autre chose, il ne s'ensuit pas que la cause et l'effet soient identiques. Il est vrai que les idées causent les mots; mais à cela se borne toute la relation qui existe entre eux, relation qui n'implique point leur identité.

Examinant ensuite en elle même l'identité des deux choses, de l'idée et du mot, il remarque que le sens affecté par le mot est l'ouïe. Or, le son ou mot est appelé dans le langage à représenter non seulement les sons qui auraient été entendus par celui qui parle ou qui a connaissance, mais encore les choses vues, flairées, goûtées, touchées par le même individu, et les choses conçues par sa raison. En effet la connaissance qui est dans notre esprit est le résultat de nos sensations et des conceptions de notre raison, qui ne sont identiques à aucune de nos sensations. Le son est donc appelé à représenter les quatre autres espèces de sensations, qui sont d'une tout autre nature, et de plus les conceptions de la raison qui ne sont en aucune manière de la nature des sensations. Or, est-il possible que le mot, qui n'est qu'un son, rende fidèlement des sensations et des conceptions qui n'ont rien d'identique à la nature du mot? En d'autres termes, Gorgias analysant la nature du mot et des idées que le mot est appelé à représenter établit que le mot et l'idée diffèrent de nature, et que par conséquent le mot ne peut transmettre l'idée. Il se fonde pour cela sur ce que le mot n'est qu'un son qui n'affecte que l'ouïe, tandis que l'idée représente des sensations qui affectent les autres sens, et de plus les conceptions de la raison. La question ainsi posée est résolue, car il est évident que le son est étranger par sa nature au toucher par ex.; il est donc impossible, selon Gorgias, que le mot représente l'idée. Tout au plus pourrait-il représenter une idée de son, mais non toutes les autres idées de l'esprit; et encore telle est la nature du mot dans le langage, que le mot par lequel nous essayons de nous représenter un son ne fait point entendre à l'instant de la prononciation un son semblable à celui que nous voulons représenter. Ainsi le mot n'exprime pas même des sons. Gorgias très subtil et très conséquent pousse son argumentation jusqu'à la dernière extrémité, et prétend que même pour celui qui parle le mot ne représente pas son idée; mais qu'il se fait illusion en croyant entendre ce qu'il dit. En effet, pour que celui qui parle s'entendît lui même il faudrait qu'il reconnût dans les sons les idées qu'ils désignent. Or, comme il n'y a aucun rapport entre les sensations de l'ouïe et les sensations des autres sens, de la vue par ex., il est clair que le son ne peut représenter les autres sensations. C'est donc par une illusion, par l'effet d'une association trompeuse qu'on croit reconnaître dans le son l'idée qu'on a eue. Il suit qu'en réalité celui là même qui parle ne connaît que ses idées et ne peut les exprimer; et que s'il croit retrouver ses idées dans les sons qu'il émet pour les exprimer, il se fait illusion. Mais si celui qui parle ne peut retrouver ses propres idées dans les sons qu'il émet, celui qui écoute ne le pourra pas davantage. Comment parviendront à s'entendre les personnes qui discutent entre elles? Evidemment elles ne pourront s'entendre; donc toute espèce de discussion sur la vérité est inutile.

En résumé, rien n'existe; si même il existait q.q. chose, on ne pourrait le connaître; et même en supposant qu'il nous fût possible de le connaître nous ne pourrions communiquer cette connaissance; donc il n'y a pas de vérité. Trois choses seraient nécessaires pour que la vérité pût exister, et elles nous manquent: 1° l'objet ou la réalité qui n'existe pas; 2° la possibilité

de connaître ; 3° la possibilité de transmettre la connaissance. Assurément voilà un scepticisme bien complet. Gorgias dans cette argumentation, qui est tout ce qui nous reste de lui, montre à la fois et l'esprit de la Sophistique et les services qu'elle a rendus à la science. Car nous y trouvons bien peu d'amour de la vérité et un raisonnement plein de sophismes que des distinctions bien simples suffiraient pour faire apercevoir. D'un autre côté, elle nous fait comprendre les services que les Sophistes ont rendus à la science ; car en se plaçant ainsi dans des situations d'esprit difficiles ils étaient obligés pour s'en tirer d'épuiser toutes les ressources que peut suggérer l'esprit de distinction et d'argumentation, et arrivaient par là à faire des distinctions qui n'avaient point encore été faites, à pousser l'analyse plus loin qu'elle n'avait encore été poussée, et à soulever des questions jusqu'alors restées inaperçues. C'est ainsi que dans Gorgias nous trouvons pour la 1ère fois la distinction si grave de la réalité et de l'idée que nous en avons, et celle de l'idée et du mot qui sert à la représenter. Aujourd'hui pour la philosophie c'est encore un mystère non entièrement éclairci de savoir comment une chose, aussi différente de la nature de l'idée que l'est le mot, peut servir à représenter l'idée et à la faire comprendre. Ces deux problèmes ont été agités et ont conduit à des découvertes psychologiques précieuses, mais ne sont pas encore entièrement résolus. Dans l'argumentation sophistique de Gorgias on peut trouver le germe de toutes les recherches sur le langage faites depuis par Condillac. Il est évident en effet que le langage est d'un certain secours pour la pensée, et en même temps, par suite de la différence de nature, qui existe entre le langage et la pensée, que le langage entraîne l'esprit dans des erreurs préjudiciables à la science. Ces questions n'avaient point été soulevées avant Gorgias, qui les a véritablement posées. Parcequ'il s'était mis dans la nécessité insurmontable de démontrer des choses extravagantes comme ses trois propositions, pour les justifier il lui a fallu se mettre l'esprit à la torture ; et c'est alors qu'il a aperçu la différence qui se trouve entre la réalité et l'idée que nous en avons, entre l'idée et le mot qui l'exprime, différences qui une fois aperçues l'ont conduit à des vues où il y a de la vérité.

Doctrine logique de Protagoras.

Passons maintenant à Protagoras, sur la célèbre doctrine duquel il nous est resté trois documents importants, qui sont : 1° une exposition de cette doctrine dans S. Empiricus, et les deux autres sont deux réfutations de cette doctrine par Platon et par Aristote. Celui-ci, pour réfuter Protagoras, prend sa doctrine telle qu'elle est, et la pousse à l'absurde. Platon commence par la ramener à des formes et à des termes, qui ne sont peut-être pas ceux sous lesquels Protagoras l'a présentée, et part de là pour se donner l'occasion de la réfuter complètement. Toutefois on ne peut pas dire que dans la réfutation de Platon la doctrine de Protagoras soit défigurée pour le fond. En s'en tenant à l'exposition de Sextus, il est facile de traduire cette doctrine, comme l'a fait Platon, sans altérer au fond la doctrine de Protagoras, telle que Sextus l'expose. Nous allons essayer d'en

donner une idée en nous servant un peu de chacun de ces trois documens.

D'abord on ne saurait dire que Protagoras en soit l'inventeur, car elle avait déjà été émise par Héraclite et après lui par tous les ph^es, qui ont fait remarquer que tout était dans un mouvement perpétuel, que tout devenait, et que rien n'était. Mais il est probable que Protagoras, s'il n'a point inventé sa doctrine, a au moins éclairci et complété celle d'Héraclite. C'est le propre des Sophistes d'analyser exactement et de préciser toutes les doctrines auxquelles ils touchent. C'étaient d'habiles parleurs qui connaissaient la valeur des mots qu'ils employaient, et qui, enseignant en public, étaient obligés de préciser beaucoup leurs idées et de les amener à la portée de la plupart de leurs auditeurs.

Voici donc cette doctrine, telle que nous avons pu la retrouver en nous aidant des trois documens qui nous restent. — Trois faits servent de fondement à cette doctrine: 1° la connaissance est un rapport entre deux termes, le sujet qui connait, et l'objet qui est connu; et en confondant la connaissance avec les sensations comme on le faisait à cette époque, on peut traduire: la sensation, qui est la connaissance, est un rapport entre les deux termes, le sujet qui connait, et l'objet qui est connu. D'où il suit que la sensation, qui n'est ni le sujet connaissant, ni l'objet connu, ne dérive ni de l'un ni de l'autre. 2° l'objet connu, qui est la matière, est dans un mouvement perpétuel de transformation. Le fait est fondé sur une foule d'observations qui font qu'il n'y a pas d'objet matériel qui n'éprouve continuellement q.q.s modifications. 3° Le sujet qui connait est lui même soumis à cette loi de transformations perpétuelles, qui affecte l'objet connu; et ce dernier fait est aussi fondé sur de nombreuses observations: tel jour, par ex., nous nous portons bien, tel autre nous sommes indisposés; l'âge altère incessamment notre constitution, nos idées; les évènemens nous modifient sans cesse. En un mot, comme corps, comme matière, nous sommes soumis à toutes les transformations des objets matériels; et, comme esprits, ce qu'il y a d'humain en nous est soumis à des variations d'affections continuelles. Il suit de ces deux derniers faits que la sensation, qui dépend à la fois de l'objet et du sujet, doit éprouver elle même les conséquences des modifications que subissent les deux termes dont elle émane, et qu'ainsi un fait résultant d'une réalité qui se transforme doit se modifier et se transformer comme elle; qu'un fait résultant de deux réalités qui se transforment doit se modifier comme les deux réalités. Les observations ne manqueraient pas, s'il en fallait pour appuyer cette conséquence. Ainsi l'expérience nous démontre qu'un objet toujours le même en apparence produit sur nous, selon le temps, des sensations qui ne sont pas identiques. Si, par ex., tel objet nous donne une sensation de couleur, tout à l'heure en rendant la lumière plus ou moins vive la sensation de couleur sera différente. De même avec la distance la forme d'un objet varie; et qui plus proche nous semblait quarré vu de loin nous semble rond. avec la distance l'étendue varie encore, et tel objet qui nous semblait recouvert d'aspérités à sa surface, lorsqu'il était vu dans un jour pur, s'il y a de la brume entre cet objet et nous,

nous paraît lisse et parfaitement égal. — D'autre part moi, selon mes diverses dispositions, j'éprouve de même diverses sensations du même objet; d'où on conclut que l'état de l'objet et du sujet dans un moment donné influent sur la sensation, en sorte que cette conséquence est vraie et confirmée par l'expérience de tous les jours, savoir que les deux termes, l'objet senti et le sujet sensible, éprouvant des modifications, la sensation varie aussi. Voilà les trois faits que nous avons énoncés : 1o que la sensation résulte d'un rapport entre deux termes, l'objet connu et le sujet connaissant; 2o que l'objet de la connaissance varie; 3o que le sujet, qui connaît, varie; avec leur conséquence que la sensation, qui en résulte, varie aussi; voilà, disons-nous, les trois faits qui sont la base de la doctrine de Protagoras.

Maintenant recherchons ce que c'est que la vérité. La vérité, selon les idées du sens commun, c'est la conformité parfaite de l'idée, qui est en nous, avec les objets extérieurs censés représentés par l'idée. Or, en admettant cette définition il résulte des faits précédents, posés par Protagoras, qu'il n'y a pas de vérité pour nous. En effet, non seulement il n'y a pas de vérité pour nous, parceque l'objet varie sans cesse, et que les idées, en supposant qu'elles le représentent, variant avec l'objet, ne seraient vraies chacune que pour le moment où elles auraient été acquises. Mais il n'est pas même possible de dire que dans un moment donné l'idée est la représentation d'un objet; car la sensation ne vient pas seulement de l'objet, elle vient encore du sujet, qui varie et l'altère. La sensation ne représente donc pas fidèlement l'objet; on ne peut donc pas dire qu'une idée qui est dans notre esprit représente absolument, pour tous les temps, l'objet qui l'a donnée, ni même qu'elle en est une représentation vraie, en ce sens que pour un moment donné elle représente fidèlement; puisque l'objet change à chaque instant, que le sujet varie aussi et a de l'influence sur la nature de la sensation, elle ne peut être vraie pour aucun moment donné; il n'y a donc pas de vérité.

Cette conséquence n'est pas celle de Protagoras, c'est celle que Platon tire de la doctrine de ce sophiste. Mais Platon est parti de la définition commune de la vérité, en interrogeant la doctrine de Protagoras sur ce qu'elle pense de la vérité, il la pousse à cette conséquence. Protagoras est arrivé à cette autre conséquence si opposée, que tout est vrai et que l'erreur est impossible. Il faut donc qu'il ait donné au mot vérité une acception différente de celle qu'on y attache ordinairement, sans quoi nous ne saurions comment nous rendre compte d'une aussi étrange conséquence. Protagoras soutient plusieurs choses qui paraissent bien bizarres, quand une fois on s'en tient à l'idée que nous nous formons ordinairement de la vérité, mais qui le paraissent moins quand on sait ce qu'il pensait de la sensation et des deux termes de la sensation. Il prétend d'abord que le fondement de tout ce qui apparaît aux sens est dans la nature, ensuite que l'homme est la mesure de toutes choses, le criterium de toute vérité, enfin que toutes les perceptions de chaque homme sur les objets extérieurs sont vraies, -

bien que contradictoires entre elles d'un homme à un autre, d'un moment à un autre moment. Voilà les trois propositions auxquelles Protagoras est arrivé; et il n'est pas douteux qu'il les ait professées, puisqu'elles sont posées catégoriquement par Sextus et par Aristote; et qu'on les trouve en substance dans Platon.

Comment Protagoras peut-il dire que le fondement de toutes nos connaissances est dans la nature, que l'homme est la mesure de toutes choses et que tout est vrai? Ceci s'explique en supposant qu'il ait entendu par vérité tout autre chose que ce que nous entendons. Il a pu se dire: il est évident que la sensation est la même chose que la connaissance; car on ne connait rien que par les sens. D'un autre côté, il est clair que la sensation n'est pas seulement une action de l'objet sur nous; mais que la nature même du sujet modifie la sensation. Donc la sensation est un produit de ces deux causes, l'objet et le sujet, qui varient et font varier la sensation. Donc il ne peut y avoir aucun sens dans l'acception vulgaire du mot vérité, d'où il résulterait qu'une idée pourrait être la représentation exacte et fidèle de l'objet, représentation qui serait vraie alors même que l'objet changerait. Il y a là trop d'absurdité pour ne pas changer l'acception du mot vérité; il faut donc en rechercher le véritable sens. Ainsi a dû raisonner Protagoras, et il a cru trouver dans les faits le vrai sens, et c'est ce qui explique ses trois propositions. La vérité, suivant lui, est un mot qui ne peut se dire ni de l'objet ni du sujet; car il est évident que ni l'un ni l'autre ne sont, mais deviennent, puisqu'ils changent à chaque instant. Tout ce qu'on peut dire de la réalité, c'est qu'elle devient, mais ne subsiste pas. Le mot de vérité ne s'applique donc qu'à la rencontre des deux termes, c.a.d. à la sensation; et on ne peut dire que la sensation représente l'objet, parceque le sujet entre pour qq. chose dans la production de cette sensation. Ainsi le mot de vérité ne peut s'entendre de ce que dans un moment donné la sensation représente fidèlement l'objet ou le sujet. Il reste donc à dire que dans un moment donné la vérité est l'effet précis qui peut résulter de l'action d'un objet étant dans l'état où il se trouve dans le moment actuel, sur le sujet étant dans l'état où il se trouve au même instant. C'est là la seule signification du mot vérité. Une sensation est donc vraie à condition que dans l'instant où elle est produite elle soit l'effet précis qui doit résulter de la rencontre de l'objet et du sujet, étant tous deux dans la situation où ils se trouvent dans ce moment. Ainsi voilà un objet éclairé par telle ou telle lumière, dans une telle disposition, et moi étant dans tel ou tel état et ayant aussi le sens de la vue dans telle ou telle disposition; de la rencontre de l'objet et du sujet moi résultera une sensation, qui sera vraie, si elle est précisément le résultat à la fois et de la manière d'être où se trouve l'objet et de la manière d'être où se trouve le sujet.

Voilà ce que Protagoras entend par vérité, et comment il a pu la définir. Il résulte de cette définition que tout est vrai, que toutes les sensations sont vraies, mais vraies

pour le moment précis où elles se produisent, pour l'individu chez qui elles se produisent et de la part de l'objet qui les produit. Autant donc il y a de sensations qui portent ce caractère, autant il y en a de vraies. Or, comme elles ont toutes ce caractère, q.q. part et dans q.q. temps qu'elles se produisent, il s'ensuit qu'elles sont toutes vraies, de la vérité de Protagoras et non de la nôtre; ce qui revient à dire que toute connaissance est vraie. Protagoras dit lui même: nous voyons un objet précisément de la même manière dont nous devons et dont nous pouvons le voir, eu égard aux dispositions où il est et où nous nous trouvons nous mêmes dans un moment donné. Donc toute connaissance est vraie, mais relative suivant Protagoras, qui nie la connaissance absolue. Donc la connaissance n'est pas scientifique; mais telle qu'il l'entend, elle caractérise toute sensation, puisque toute sensation la possède nécessairement. De là les deux autres propositions: la première, que tout ce qui apparaît aux sens a son fondement dans la nature. En effet, sans cela nous n'éprouverions pas de sensation; car la cause de toute sensation est un objet extérieur, et de plus la sensation que nous éprouvons dépend de la nature de l'objet.

Mais d'un autre côté en supposant que l'objet soit fixe, d'où vient que la sensation est telle ou telle dans un moment donné? La raison en est la disposition telle ou telle dans laquelle je me trouve à ce moment donné. D'où il suit que la vérité varie pour moi suivant que je suis dans tel ou tel état; d'où il suit, en d'autres termes, que les sensations sont déterminées par l'état où se trouve l'être qui les éprouve et les reçoit; d'où il suit enfin jusqu'à un certain point que l'homme est la mesure de toute chose. Si je prends ma sensation pour renseignement de ce que sont les objets extérieurs, comme j'influe sur ma sensation, je me prends donc moi même pour renseignement sur ce que sont les objets extérieurs; ils varient alors comme je varie moi même, c.a.d. que mes variations variant la sensation, il s'ensuit que j'applique au dehors les changements qui se passent en moi, et que je rends tels ou tels les objets extérieurs que perçoivent mes sens; ce qui n'empêche pas que le fondement de ce qui m'apparaît ne soit réellement dans la nature. En 3ème lieu, la vérité n'étant autre chose que la propriété inhérente à la sensation d'être ce qu'elle devait être dans un moment donné, il suit que tout est vrai en même temps. Quand on objecte à Protagoras que le même sujet dans vingt moments différents reçoit vingt sensations différentes, quoique l'objet soit le même, il répond que si la sensation était la même dans tous les moments, elle serait fausse, puisque l'objet change à chaque instant; elle doit donc varier, et c'est sa variabilité même qui prouve sa vérité. Si d'autre part on lui objecte que 20 personnes ont dans le même instant 20 sensations différentes du même objet, il répond que l'objet a assez de mobilité pour rendre compte de cette variation de la sensation. Car si la sensation était identique dans les sujets différents, il s'ensuivrait que les 20 sujets eux mêmes seraient identiques; or, comme ils ne le sont pas, il s'ensuivrait que la sensation

serait fausse, puisqu'elle résulterait de deux termes sans doute divers, les sujets étant divers. Les sensations seraient donc fausses, si elles étaient identiques dans les 20 sujets différents; car la sensation est le résultat du conflit du sujet et de l'objet. Donc, toutes les fois qu'il est démontré que les sujets sont différents, il est par cela même démontré que la sensation, si elle est vraie, doit varier; puisque son identité prouverait sa fausseté, et que sa variabilité est une preuve de sa vérité.

Voilà donc la doctrine très forte et très belle de Protagoras sur la vérité. On voit comment d'une part, si l'on s'en tient à l'idée que nous nous formons de la vérité, il est facile de construire l'exposition de Protagoras, telle qu'on la trouve dans Platon, et d'en tirer la réfutation qu'en tire ce dernier; d'une autre part on trouve ici la juste application qu'en donne Sextus dans son exposition de la doctrine de Protagoras, exposition qui a été donnée en invoquant le bon sens, suivant lequel la vérité est fixe; et comme la doctrine de Protagoras ne représente pas ainsi la vérité, elle est par conséquent radicalement fausse.

Pour faire disparaître l'apparente absurdité des trois résultats où Protagoras a été conduit, savoir: 1° que le fondement de tout ce qui apparait aux sens est dans la nature; 2° que l'homme est la mesure de toutes choses; 3° que tout est vrai, nous avons été contraints de donner au mot vérité un sens différent de celui qu'il a ordinairement. D'ailleurs c'est l'application qu'en donnait S. Empiricus, et il est probable que c'est ainsi que l'entendait Protagoras lui même. Platon et Aristote ont exposé ce système à leur manière, en y joignant une réfutation des idées de Protagoras. Tous deux sont partis de la définition commune de la vérité. Aussi n'ont ils pas eu de peine à prouver que ce système; loin de mener à cette conséquence que tout est vrai, impliquait la négation même de la vérité. — Protagoras, dit Platon, soutenait d'une part qu'au dehors, c.à.d. dans les objets qui sont sentis, rien n'est, mais que tout devient et change incessamment, en second lieu qu'au-dedans, en nous, rien ne persiste, tout devient comme dans le monde extérieur. Ainsi ce qui est senti et ce qui sent n'existent pas à proprement parler; ils deviennent, ils sont mobiles; il n'y a donc rien qui possède hors de nous telle ou telle qualité, car une qualité c'est une propriété, une manière d'être qui persiste dans l'objet, et qui subsiste autant que lui: en d'autres termes, il n'y a dans les objets que des changements, des modifications; en un mot il n'y a que des phénomènes dans les choses. Il y a de même dans le sujet une transformation perpétuelle. Or il est impossible que le résultat de l'action d'un objet mobile sur un sujet mobile ne soit un effet passager comme ses deux causes. Ainsi la couleur n'est ni la propriété du sujet ni celle de l'objet, c'est l'effet résultant du concours de ces deux causes à un certain point de la transformation perpétuelle qu'elles subissent, et cet effet est nécessairement mobile comme elles. De plus cet effet est la sensation, d'où toute science dérive, selon Protagoras. Or, toute sensation est vraie, et cependant comme il n'y a rien de persistant dans les objets ni dans le sujet, les sensations peuvent être contradictoires d'un homme à un autre, et dans le même homme d'un instant à un autre instant. Donc le pour et le contre sont vrais en même temps;

la vérité n'a rien d'absolu, elle est relative à chaque individu, c.a.d. qu'il y a autant de vérités qu'il y a d'individus, qui sentent différemment, autant qu'il y a de sensations différentes d'une même chose dans un même individu. Or, soutenir cela, c'est soutenir qu'il n'y a point de vérité dans le sens du moins que l'on donne ordinairement à ce mot. Telle est l'exposition et la réfutation de Platon. Mais remarquons que s'il laisse d'abord le système de Protagoras à peu près tel que le donne S. Empiricus, il le juge ensuite d'après la définition vulgaire de la vérité, que Protagoras ne pouvait admettre; et ainsi le pousse facilement à l'absurde et à la contradiction avec lui même.

Ce système fait penser à la célèbre théorie de Kant sur l'objectif et le subjectif. Kant s'est posé ce problème: les notions qu'on acquiert des objets extérieurs ont elles une vérité absolue ou relative? Elles ont une valeur absolue si le sujet qui connaît ne mêle rien de lui dans la notion. Car si la constitution ou la disposition actuelle du sujet qui connaît influe sur la notion, évidemment cette notion n'est plus l'image pure de la chose extérieure. Le miroir, pour ainsi parler, altère et modifie par son organisation la vérité de l'image qu'il réfléchit. Dans cette hypothèse les notions des objets extérieurs n'ont évidemment qu'une valeur relative. Elles auraient une valeur objective ou absolue, si en analysant nos sensations on trouvait que le sujet n'y mêle rien de lui même. Ainsi la 1re question posée par Kant était celle-ci: les notions qu'on reçoit des objets ont elles une valeur relative ou absolue? Cette question s'est ensuite trouvée ramenée à cette autre question de fait: le sujet entre-t-il pour q.q. chose dans les notions que l'objet nous donne? S'il n'y entre pour rien, la notion a une valeur absolue; s'il y entre pour q.q. chose, la notion a une valeur relative. Or, en examinant cette question de fait, Kant n'a pu se convaincre que ce mélange n'eut pas lieu, et c'est ce qui fait que Kant est resté sceptique sur la vérité des notions des choses extérieures. Il a cru qu'on pouvait soutenir que si l'esprit était autre, peut-être aurait-il des objets des notions différentes. C'est pourquoi il déclare que tout ce qui vient du dehors n'a qu'une valeur relative. Or cet anathème embrasse presque toutes les connaissances humaines. Kant n'y a soustrait que la connaissance morale, sous prétexte qu'il suffisait qu'elle ait une valeur subjective. La Morale en effet n'étant destinée qu'à régir le sujet, elle a toute sa valeur quand elle a une valeur relative, puisque tout son domaine est contenu dans le sujet; elle est la loi du sujet seul, et non pas de l'objet. Elle est donc impérative quoique subjective, autant que si elle était absolue.

— Il y a beaucoup moins de scepticisme dans Kant que dans Protagoras. Kant n'examine que ce seul fait, le sujet influe-t-il sur la notion; il ne s'arrête point à ces autres considérations que le sujet est mobile aussi bien que l'objet, considérations qui étendent singulièrement le scepticisme de Protagoras. Si on pouvait démontrer à Kant que l'esprit ne modifie pas ces notions que nous avons des objets, son scepticisme cesserait; celui de Protagoras existerait encore; car admettant de plus que Kant la mobilité du sujet et de l'objet, la notion n'aurait toujours qu'une valeur momentanée.

Platon ne s'est pas contenté de tirer les conséquences rigoureuses et prochaines du système de Protagoras. Comme il a mis cette réfutation dans la bouche de Socrate, l'impitoyable adversaire des Sophistes et qui aime toujours à les mettre en contradiction avec le bon sens, il a montré encore q.q.s unes des conséquences pratiques de ce système : celle-ci par ex., si l'homme est la mesure de toutes choses parceque toutes ses sensations sont vraies, les animaux sont aussi sages que l'homme, car leurs sensations sont aussi vraies que les nôtres. De plus, tous les hommes sont aussi sages les uns que les autres, car les perceptions des objets sont aussi vraies dans un homme que dans un autre. Il est donc inutile d'enseigner, il est donc absurde à Protagoras de tenir une école ; car ses élèves sont aussi sages que lui : donc enfin Protagoras vole ses élèves, puisqu'il se fait payer pour enseigner ce que ses élèves savent aussi bien que lui.

Aristote est plus précis et plus sévère ; il n'a point le temps de s'arrêter. Aussi réfute-t-il Protagoras par le raisonnement le plus simple qu'on lui puisse opposer. Si l'homme est la mesure de toute chose, comme toute chose peut être sentie différemment par deux hommes, toute chose est en même temps vraie et fausse, c.a.d. qu'il n'y a pas de vérité. Si donc on admet de la vérité, il faut rejeter le système de Protagoras.

Après cette doctrine générale rapportée par trois auteurs anciens, on ne trouve guère sur ses autres opinions que q.q.s détails fort incomplets. On rapporte d'abord qu'il soutenait que rien ne peut être contredit. Cette opinion s'applique parfaitement dans son système. Car de quel droit pourriez-vous contredire q.q. chose que je croirais, puisque la vérité est relative à chaque individu ; attendu que les perceptions de chaque individu sont à chaque moment parfaitement vraies pour lui. Opposer vos perceptions aux miennes, c'est opposer des perceptions vraies à des perceptions vraies. Vous n'avez donc pas le droit de m'imposer vos perceptions, pas plus que moi de vous faire accepter les miennes. Pour que nous pussions même disputer, il faudrait qu'il y eût une vérité commune entre nous deux, une vérité absolue. Or, comme toute vérité est relative, et qu'il n'y a d'autre criterium de la vérité que la sensation elle même, toutes les sensations sont donc vraies, et la discussion est impossible.

Protagoras fut accusé d'athéisme et banni d'Athènes. On ne sait par quel raisonnement il attaquait l'existence des dieux. On ignore s'il niait seulement les dieux mythologiques, ou l'idée même de Dieu. Car il suffisait à Athènes d'attaquer les dieux du vulgaire pour s'attirer l'accusation d'athéisme. Aussi on ne peut de cette accusation rien induire sur l'opinion de P. On rapporte toutefois de lui cette phrase : quant aux dieux je ne puis dire touchant la divinité ni s'ils existent ni ce qu'ils sont ; beaucoup de choses m'en empêchent. Il semblerait donc d'après ces mots que Protag. serait resté dans le doute, ce qui était bien assez à Athènes pour soulever contre lui l'accusation d'athéisme ; car pour le peuple c'était nier ses dieux que d'hésiter à les reconnaître.

Il y a dans le scepticisme de P. un caractère qui le distingue entièrement du scepticisme ordinaire, de celui qui a été professé de son temps, et après lui ; c'est qu'au lieu de nier la vérité

ce pphe soutenait que tout est vrai. Mais il ne faut point s'abuser sur ce résultat ; en appliquant le titre de vérité aux opinions les plus contradictoires, il a par là même établi qu'il n'y avait pas de vérité. C'est la même chose en effet de nier la vérité ou de dire que tout est vrai, même les choses contradictoires ; car s'il n'y a point de vérité absolue, rien n'est vrai dans ce monde.

Nous avons exposé avec détails la doctrine logique de Gorgias et de Protagoras parceque l'antiquité nous a transmis sur cette doctrine des renseignements assez étendus. Il reste maintenant à parler des autres parties de la doctrine sophistique. Peut être devrions-nous dans cet exposé rapporter à chaque pphe de cette école la partie de cette doctrine qui lui est plus spécialement attribuée par l'histoire de la pphie ; peut être devrions-nous passer successivement en revue tous les Sophistes, dire d'abord ce qu'on sait des opinions de chacun d'eux, puis réunir ces opinions éparses et les organiser en un corps de doctrine, qui serait attribué à l'école toute entière. Mais comme cette marche nous forcerait à répéter deux fois la même chose, nous préférons nous borner à un résumé général, en indiquant à la suite de chaque opinion le nom du Sophiste ou des Sophistes auxquels elle appartient. Nous allons donc parcourir successivement les ppales questions sur lesquelles la Sophistique a été appelée à donner son avis, en rappelant ensuite le nom du Sophiste, auquel elle se rapporte plus particulièrement.

Doctrine des Sophistes en Psychologie.

En psychologie on trouve que Prodicus considérait l'ame comme un résultat de l'organisme physique, que Critias et Protagoras mettaient l'ame toute entière dans la sensibilité, dans le sang. Voilà ce qu'on sait de positif sur les opinions psychologiques des Sophistes. On voit que cela se réduit à faire de l'ame une faculté, une propriété, un effet du corps, puis à réduire toutes les facultés de l'ame à une seule, savoir la sensibilité. Nous ne ferons qu'une observation sur ce fragment de psychologie. Dans le temps où nous vivons une psychologie de cette nature aurait beaucoup de portée, parceque niant d'une part la distinction de l'ame et du corps, et de l'autre réduisant toutes les facultés de l'ame à la sensibilité, ce serait le matérialisme complet avec toutes ses conséquences. A l'époque des Sophistes cette opinion n'était que l'opinion commune, générale, parceque la distinction des deux ppes venait à peine d'être posée par Anaxagore. L'application, il est vrai, en avait été faite d'une manière encore vague, mais elle avait été faite. Par conséquent l'opinion des Sophistes n'était guère que l'opinion de leur siècle, où les deux ppes étaient vaguement distingués. On ne peut donc voir dans cette psychologie une doctrine préméditée pour en tirer plus tard les conséquences morales ou logiques auxquelles les Sophistes arrivèrent. c'est simplement le résultat de la pphie de cette époque. Il ne faut donc pas lui accorder une plus grande portée que celle qu'elle a réellement.

Logique sophistique.

En Logique, nous avons dit ce qu'il y a de plus saillant dans la pphie sophistique en exposant le résumé des doctrines de Protagoras et de Gorgias. Le résultat commun de ces deux doctrines est le scepticisme. Protagoras le pose en disant que la vérité n'est pas une, qu'elle varie d'homme à homme, de moment en moment, qu'elle est à chaque instant contenue toute entière dans les sensations que nous donnent les objets extérieurs. Une pareille doctrine est évidemment le scepticisme absolu. Dans Gorgias le scepticisme est posé d'une manière

plus directe et plus catégorique; il démontre: 1° que rien n'existe, qu'il n'y a aucune réalité; 2° en supposant que q. q. chose existe, il prétend prouver qu'on ne pourrait le connaître; 3° qu'enfin, quand bien même on pourrait connaître ce q. q. chose, ce qui n'est pas, on ne pourrait en transmettre la connaissance. Gorgias, comme on voit, a établi le scepticisme plus directement que Protagoras. Par les trois propositions que nous avons citées le scepticisme est complètement fondé. Voilà donc en Logique le Scepticisme, comme en Psychologie le Matérialisme. Passons à la Morale.

Morale sophistique

Le caractère de la Morale sophistique, c'est d'être considérée comme une dérivation de la Politique. Pour des ϕphes qui croyaient qu'il n'y avait rien d'absolument vrai ni d'absolument faux, que le vrai et le faux sont relatifs aux individus, pour de tels ϕphes la distinction du juste et de l'injuste ne pouvait être admise. Aussi les Sophistes se sont-ils accordés à soutenir qu'entre le vice et la vertu il n'y a pas de distinction naturelle, rationnelle. Toutefois cette distinction existe, elle existe verbalement dans le langage, et le commun des hommes y croit dans la pratique. D'où vient donc cette distinction verbale? D'où viennent ces mots opposés l'un à l'autre? Selon les Sophistes, ce sont des inventions de la politique et des législateurs, de sorte que la loi morale, la loi du juste et de l'injuste est une loi politique ou civile, et n'est pas une loi naturelle. La loi naturelle pour l'homme consiste uniquement à obéir à ses caprices, à ses passions. Cela seul est naturel, le reste est factice et d'invention politique. Or comme la vertu consiste pour chaque être à suivre la loi naturelle, sans quoi le nom de vertu n'a pas de sens, les Sophistes concluaient de cette opinion que la vertu ne consistait pas à obéir à la loi du juste, mais à la loi naturelle, c.a.d. à ses passions à ses perceptions. La réalité n'étant pour chaque homme que ses perceptions actuelles, la seule loi naturelle en Morale est d'obéir à ses perceptions, à l'instinct, aux passions qu'éveillent ces perceptions. D'autre part, les perceptions varient; il ne peut donc y avoir de loi commune, c.a.d. on ne peut forcer un individu d'obéir à des perceptions qui ne sont pas les siennes propres, de sorte que la loi morale est relative aux individus, qu'elle prescrit l'obéissance à l'instinct du moment, et qu'elle varie comme cet instinct, les perceptions et les passions. On voit combien cette Morale est conséquente à la Logique sophistique. Il arrive pourtant que la distinction du vrai et du faux, du vice et de la vertu, établie par les Législateurs dans un but de prévoyance et de paix acquiert sur les esprits par la force de l'habitude un certain empire, et que les esprits faibles et vulgaires, qui sont sous le joug de l'opinion commune, cèdent à cette loi factice. C'est donc le propre des esprits pusillanimes de se soumettre à cette loi du juste et de l'injuste. C'est, au contraire, le privilège des esprits forts de ne suivre que la loi naturelle. Aussi Critias traitait Socrate de tête faible et superstitieuse parcequ'il refusait d'obéir à ses passions. Il suivait encore de là que q. q. fut l'excès auquel nous portassent les passions, comme la vertu consistait à céder librement à l'instinct naturel, cet excès était toujours de la vertu, de sorte que d'après ce ϕpe l'intempérance la plus effrénée était une vertu, et d'autant plus qu'elle était plus opposée à l'opinion commune. La vertu la plus haute consistait dans ce que nous regardons comme le plus haut degré du vice. En outre, dans une société il faut plus de courage pour violer une loi

dans un espace très grand que dans un espace très petit. La vertu est donc en proportion de l'énormité de la violation de la loi. Par conséquent, plus la violation est grande, plus elle suppose de courage. Ainsi le plus haut degré de la vertu consiste dans la violation la plus haute de la loi commune du juste et de l'injuste. C'est là une déduction exacte de la doctrine sophistique. Toutes ces opinions étaient professées par Critias, Polus, Gorgias, etc.

Une autre conséquence de cette Morale c'est que la loi naturelle consistant à obéir à son instinct particulier, si plusieurs individus obéissent en même temps à leur instinct et ne peuvent le satisfaire à la fois la guerre a lieu, et, comme chacun a le même droit, ce qui doit légitimement l'emporter c'est la force; donc la force est la seule chose qui doive décider entre les hommes obéissant ensemble à la loi naturelle. Cette conséquence consacre le droit du plus fort; c'est là tout à fait la doctrine de Hobbes. Le plus fort donc, lorsqu'il y a conflit entre les individus relativement à la loi morale, doit triompher et triomphe légitimement. Il suit de là que les forts n'ont pas intérêt à la conservation de la distinction du juste et de l'injuste, mais que le faible y est intéressé; car alors, au lieu d'être battus par les forts, ils seront avec eux sur le pied de l'égalité. C'est pourquoi les faibles font bien d'obéir à cette loi factice et de la respecter; par là ils consacreront de plus en plus le respect pour la loi commune et pourront persuader aux forts de s'y soumettre. Ils ont donc intérêt à conserver la distinction du juste et de l'injuste. Mais ils ne doivent pas être dupes, leur soumission à cette loi ne doit être en eux qu'une hypocrisie, de sorte qu'ils puissent mettre cette loi de côté pour exercer leur droit le jour où ils seront les plus forts. On aperçoit dans l'histoire très incomplète des Sophistes plusieurs faits qui indiquent combien cette doctrine était également admise par tous les philosophes de cette Ecole. Ainsi, Hippias dans un dialogue représentait, dit-on, Nestor enseignant à Néoptolème les moyens de paraître probe et vertueux. Ainsi Prodicus avait un penchant effréné pour les plaisirs et se répandait en plaintes amères sur la vie dont il déplorait toutes les misères. Ces deux faits se rattachent très bien à la doctrine des Sophistes. Car dans une pareille doctrine on a raison de se plaindre des misères de la vie. Tout le monde ne peut pas être le plus fort. Le plus fort se trouve en outre q.q. fois le plus faible, sinon avec les autres hommes, du moins avec la nature. Rien donc n'est plus triste que la vie. D'un autre côté, il faut profiter de toutes les bonnes occasions pour être heureux. Comme l'âme est dans le corps, le bonheur pour l'homme c'est le plaisir; le plaisir doit donc être son but. En même temps celui qui se livre à la recherche du plaisir doit se plaindre amèrement de cette vie où le plaisir est traversé sans cesse par les lois fatales de la nature physique.

Telle est la Morale de l'école Sophistique. Cette Morale, comme on voit, se réduit à dire que la distinction communément admise entre le vice et la vertu n'est pas naturelle. C'est une conséquence de cette maxime logique qu'il n'y a pas de distinction entre le vrai et le faux. S'il n'y a pas de distinction naturelle entre le juste et l'injuste, d'où vient cette distinction? Selon les Sophistes, elle dérive, ainsi que la religion, de la politique des législateurs. Ainsi la loi Morale n'est qu'une loi civile et politique, n'est qu'une loi factice. Mais il faut choisir entre la loi factice et la loi naturelle; la dernière est préférable, c'est la seule légitime.

Elle consiste à obéir à ses passions et à les satisfaire ; la loi politique, au contraire, consiste à faire ce qui est juste, et à éviter ce qui est injuste. Donc la préférence doit être accordée à la loi naturelle sur la loi factice ; donc la vertu consiste à ne pas obéir à la loi factice, mais à la loi naturelle. Mais pour obéir à cette loi, pour satisfaire ses passions il y a une double difficulté ; d'abord on a contre soi l'opinion commune, résultat de la loi factice, ensuite on rencontre un obstacle dans les autres individus qui ne sont pas disposés à céder à leurs passions. Or, le plus haut degré de courage consiste dans l'observation la plus exacte de la loi naturelle, et à braver l'opinion commune. La plus haute vertu consiste donc dans le plus haut degré d'audace. Quant à l'obstacle extérieur que nous rencontrons dans les autres, il ne peut être surmonté que par la force. La conséquence de la loi naturelle est que nous avons le droit d'employer la force pour vaincre la résistance de nos semblables. Donc c'est la force, c'est le plus fort qui doit triompher. Voilà une morale simple, intelligible et conséquente dans toutes ses parties.

On croit vulgairement que la loi politique dérive de la Morale, et c'est une vérité incontestable. Toutefois beaucoup de pphes et toutes les religions font dériver la politique de la religion. Ainsi deux grandes sources ont été assignées à la loi politique. Pour les uns elle ne peut être que l'application de la Morale à la société ; par les autres elle a été regardée comme l'exécution de la volonté de Dieu. Voilà les deux grands systèmes sur l'origine de la loi politique. Les Sophistes ne la rapportaient ni à la Morale ni à la religion, mais ils faisaient dériver la religion elle même de la politique, ainsi que la Morale. Dans leur doctrine la loi politique ne vient donc ni de la religion, ni de la Morale. Or, d'où vient elle ? Elle vient, disent les Sophistes, des Législateurs, elle est d'invention humaine ; et relativement à la loi politique ils professaient les mêmes maximes que relativement à la loi morale. Selon eux, la loi politique avait été inventée par les hommes faibles et pusillanimes, afin d'établir une certaine égalité. En effet, elle ne profite qu'aux faibles ; ce sont eux qui en recueillent tous les avantages. Il suit de là que l'homme généreux fait bien d'en secouer le joug, quand il le peut. Ainsi, la loi politique n'a pas d'autre soutien que la force, et si on la respecte, c'est qu'elle est soutenue par la crainte des châtimens, c'est qu'elle punit ceux qui la transgressent. Voilà le seul titre qu'elle ait au respect de l'homme courageux. On a donc raison de céder à cette loi et de la respecter, quand on n'est pas le plus fort, mais on a le droit de la violer quand on le peut. C'est là une conséquence de la Morale des Sophistes.

Religion sophistique. Quant à la religion, elle n'est, ainsi que la Morale, qu'une invention de la politique. Toutefois on rencontre chez les Sophistes deux explications de la religion. L'une est de Prodicus. Prodicus prétend que les peuples ont divinisé ce qui leur était utile. A l'appui de son opinion il cite particulièrement l'Egypte où les animaux et les plantes utiles recevaient un culte divin. Les peuples encore enveloppés des ténèbres de l'ignorance avaient mis au nombre des dieux, selon lui, tout ce qui leur procurait q.q. bien. La superstition était donc d'après ce système l'origine des religions. On voit que cela équivaut à nier les Dieux, puisque c'est l'ignorance et la superstition qui les ont imaginés ; c'est donc au moins l'athéisme. Mais on n'attribue cette doctrine qu'à Prodicus ; elle lui est particulière. Les autres Sophistes ont adopté un système plus en harmonie

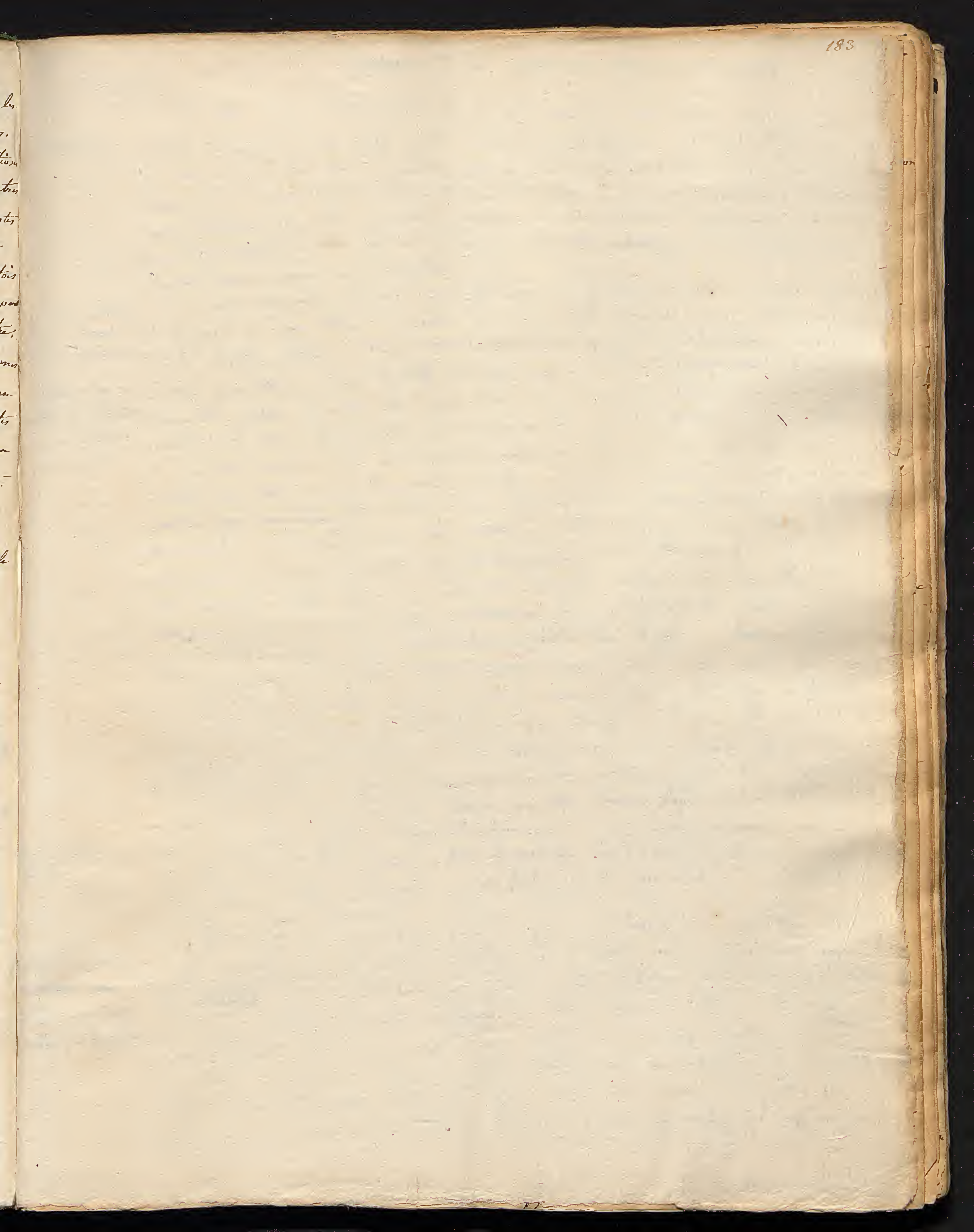
avec leur Morale et leur Politique. Ils ont aussi considéré le culte qu'on rend à la divinité comme une invention des Législateurs qui par la crainte des châtimens futurs ont voulu prévenir jusqu'à l'intention de faire le mal. En effet les peines que les Législateurs ont attachées à la violation des lois ne peuvent atteindre que les crimes publics et attestés. Ainsi, c'est une très mauvaise garantie, puisqu'il est une foule de crimes qui échappent aux poursuites des lois. Il était donc très utile de garantir le respect de la loi par une invention capable de compléter le système très-incomplet des châtimens et de remédier à l'imperfection de la justice. Il n'y avait pas de moyen plus efficace que l'invention de la divinité, qui voit tout et réserve dans une autre vie des peines pour les crimes qui auraient échappé aux châtimens humains. Cette invention de la divinité était donc de la part des Législateurs une invention utile. C'est ainsi que Critias explique l'origine de la croyance à la divinité. C'est la vraie religion de l'école sophistique. Tout cela est fort conséquent à ses opinions sur la Morale.

Les pphes qui se sont un peu écartés de cette doctrine sont Prodicus, Protagoras et Diagoras. Nous avons exposé les idées de Prodicus sur ce sujet. Quant à Diagoras il paraît avoir passé par deux opinions en religion. Ayant éprouvé une injustice de la part d'un de ses amis il en vint à se persuader que les Dieux ne s'occupaient pas des choses d'ici bas, et enfin il arriva à prétendre qu'il n'y avait pas de Dieux. D'un autre côté, Protagoras disait qu'on ne pouvait savoir ni s'il y avait des Dieux, ni, dans le cas où il y en aurait, quels ils étaient. On voit que ces pphes avaient sur la divinité des opinions en apparence assez diverses, mais qui s'accordaient toutes dans le fond, en ce qu'elles finissaient toujours par dire qu'il n'y avait pas de Dieux. Il y a, en outre, une opinion de Critias, qui cherche à expliquer comment l'idée de Dieu existe, quoique réellement il n'y ait pas de Dieux. Ainsi, Critias, à l'exemple de Prodicus, s'efforce de découvrir comment, la divinité n'étant pas, a pu naître l'idée de la divinité. Mais sa doctrine est plus conséquente que celle de Prodicus. S'il n'y a pas de Dieu, disait-il, c'est le hasard seul qui gouverne les affaires de ce monde; donc il n'y a pas de Providence. On comprend très bien après cela que Cicéron ait pu dire que suivant les Sophistes aucun Dieu ne préside au monde, et que c'est le hasard qui régit tout. — La pratique des Sophistes paraît avoir été conséquente à leur doctrine. Ils ne paraissent pas avoir été regardés comme des très honnêtes gens, mais ils passaient plutôt pour des hommes immoraux. Un des signes de leur immoralité est dans la nature même de leur enseignement qui avait pour but de faire de la pphie un instrument, et qui rejetait toute distinction du vrai et du faux, du juste et de l'injuste etc.. Ainsi donc pratique et doctrine tout cela est fort conséquent. C'est une grande école sensualiste et sceptique à la fois que celle des Sophistes; c'est une école qui mérite d'être étudiée sous ce double rapport et comme étant le premier éveil du scepticisme dans l'histoire de la pphie.

Avant de terminer ce que nous disons sur cette Ecole examinons en passant quels sont les services qu'elle a rendus à la pphie. Parmi les services qu'ont rendus

les Sophistes il faut compter celui-ci, c'est qu'ils firent sentir très vivement le besoin d'une Logique, c.a.d. d'un criterium de vérité. Lorsqu'ils voulaient prouver une chose, on les voit invoquer au hasard et sans examen les argumens et les maximes les plus contraires, dont avaient fait usage les pphes précédents. Ainsi Gorgias, pour prouver ses 3 propositions que nous avons rapportées, a recours à des maximes banales et contradictoires, entre autres à celle-ci que si la réalité existe, elle est ou éternelle, ou produite. En un mot, les Sophistes firent un tel abus des maximes réputées axiômes de leur temps que cela fit sentir le besoin de fixer un criterium de vérité. Le scepticisme, qui commençait pour la première fois à s'introduire dans la pphie rendit ce besoin encore plus pressant. Jusque là on ne s'était pas occupé de la recherche d'un criterium. Dès lors cette recherche devint ce qu'elle devait être, c.a.d. la première question, rang qu'elle a continué d'occuper dans les temps modernes, et c'est de la solution différente de cette question qu'est sortie la séparation des pphes en diverses écoles. D'un autre côté, il n'y a pas de doute que les argumens subtils des Sophistes et leur goût pour le beau langage n'aient produit d'excellents résultats, d'abord en épurant le langage pphique et en le pliant à la pensée, ensuite en donnant à l'esprit pphique plus d'agrément, plus de finesse pour découvrir le vice des assertions. Enfin la corruption morale cachée dans la doctrine sophistique attira l'attention des pphes sur cette partie importante et jusque là négligée de la pphie, et la religion, la politique, le droit des gens vinrent à la suite. Ainsi, ce sont les Sophistes qui ont contribué à introduire dans la pphie la Logique et la Morale, ces deux branches intéressantes. Tels sont les services qu'ont rendus les Sophistes. Ainsi, quand on veut s'expliquer les différences qui existent entre la 1ère et la 2e époque de l'histoire de la pphie, on doit attacher une grande importance à cette école.

23 7bre 1832



1re Conférence

Préambule.

Nous allons prendre l'histoire de la phie au commencement des temps modernes, à l'époque où elle devient indépendante de la double autorité d'Aristote et de la théologie, sous laquelle elle était demeurée pendant le moyen âge. Nous ne parlerons pas longuement de tous les détails de l'émancipation de l'esprit humain après le règne de la scholastique; nous arriverons de suite aux tentatives d'indépendance qui ont produit des fruits et enfanté des systèmes, c'est à dire à Bacon et à Descartes. Toutefois il est indispensable de donner une idée de ce qu'avait été la scholastique, et de la manière dont l'esprit humain parvint à s'y soustraire.

Voy. Cousin, cours de 1829; 1re partie 2e Leçon p. 57–70.

Scholastique. Autorité de l'Eglise; donne les solutions, les interprète.

On dit que pendant le moyen âge la foi avait pris la place de la Raison comme critérium de la vérité. Sous une religion qui sortait ou se disait sortie d'une source divine, sous une religion révélée, il était ridicule à l'esprit humain de chercher la vérité; car dans cette communication de Dieu avec l'homme, dans laquelle l'un avait appris à l'autre le secret de toutes choses, la science tout entière avait dû être donnée, ou du moins la partie de la science que l'homme devait connaître. Étant donné la Révélation, la conséquence était qu'elle ne contenait que la vérité, et la vérité tout entière, ou du moins toute la partie de vérité qu'il était utile à l'homme de connaître. Or, c'était dans les livres saints qu'était renfermée la révélation; donc toute proposition contenue dans ces livres était vraie, et d'une vérité auprès de laquelle devaient pâlir toutes les démonstrations de la Raison. Donc, étant donné une question quelconque, l'esprit humain n'avait plus qu'à en chercher la solution dans les livres saints. Si elle s'y trouvait, toute recherche ultérieure était inutile, à moins qu'elle n'eût pour but d'interpréter la solution elle même. Mais encore ici une autorité existait exclusivement chargée d'interpréter la révélation, et seule capable de le faire d'une manière vraie; étant infaillible, c'était l'Eglise, et lorsque l'Eglise avait prononcé, toutes les recherches, toutes les disputes devaient cesser. Si une question étant donnée on ne trouvait pas de solution positive dans les livres saints, alors on était réduit à tirer de ce que contenaient ces livres des inductions plus ou moins évidentes sur cette question; et comme tout se tient dans les problèmes phiques, il était difficile avec un peu de bonne volonté de ne pas trouver dans un texte aussi général q.q. passage qui eût un rapport éloigné avec la question; et puis alors même que ces inductions n'étaient pas très évidentes, l'Eglise pouvait intervenir encore et les déclarer légitimes. Toutefois il restait encore un assez vaste champ à la dispute; mais le résultat de ces discussions n'était pas libre. Les solutions les plus probables aux yeux de ceux qui les obtenaient étaient subordonnées ou au texte même des livres saints, ou aux interprétations que l'Eglise pouvait en donner.

Effet de cette autorité.

Voilà le cercle dans lequel l'esprit humain en phie sous l'empire de la scholastique. À côté de cette autorité souveraine le contact de l'Europe avec les Arabes vint en ajouter une autre, celle d'Aristote: car les écrits de ce phe arrivèrent d'abord à l'Europe Occidentale par les Arabes, qui les avaient traduits, commentés et défigurés. Comme dans cette partie de l'Europe il ne restait rien de l'antiquité, cette révélation par la voie arabe d'un des plus grands génies de la Grèce dut produire la plus grande impression. En effet, Aristote devint une autorité, mais une autorité subordonnée. Dans les matières sur lesquelles l'Eglise n'avait pas prononcé, sur lesquelles la révélation se taisait ou paraissait se taire, si on pouvait résoudre la question par q.q. passage

Autorité secondaire d'Aristote sur les questions non décidées par l'Eglise.

d'Aristote, on procédait d'après cette autorité comme on avait coutume de procéder d'après l'autorité des livres saints ou d'après celle de l'Eglise : en un mot dans les questions que l'autorité sacrée n'avait pas daigné résoudre l'autorité secondaire d'Aristote trouvait place : et comme l'esprit humain était habitué à ne jamais procéder que par autorité, lorsqu'Aristote pénétra en Europe, son autorité fut acceptée avec autant de confiance qu'auparavant celle de l'Eglise, à laquelle elle était subordonnée.

Il fournit l'instrument de la dispute. Effet de sa Logique, et de la double autorité d'Aristote et de l'Eglise.

En outre, Aristote auteur d'une logique extrêmement simple et subtile fournit au moyen âge l'instrument de la dispute, c.à.d. la théorie du syllogisme sous toutes ses formes. Non seulement donc il donna à la scholastique des textes dont l'autorité venait immédiatement après celle des livres saints, mais il donna à ce siècle l'arme de la dispute ; on discuta selon les lois et les formes adoptées par Aristote. Ainsi quand à cette époque on agitait une question, il ne s'agissait pas de savoir ce qu'en penserait la Raison après examen, mais quels étaient les textes ou de l'Ecriture ou d'Aristote qui pouvaient résoudre la question. Lorsque certains textes se trouvaient contredits par d'autres, on opposait des textes à des textes, des interprétations à des interprétations ; et alors on se servait de la théorie du syllogisme subtilisée, p.à.d. par l'esprit arabe plus subtile encore que l'esprit grec.

Peu d'importance des questions agitées au moyen âge. pourquoi ?

Quand on examine les questions célèbres agitées dans le moyen âge avec q.q. développement et q.q. liberté, on trouve qu'elles ont été peu importantes. Car si elles avaient eu q.q. importance, elles eussent été résolues ou par l'Eglise, ou par des textes d'Aristote. Ce n'étaient donc que des questions secondaires, du 3e ou 4e ordre que l'esprit pouvait discuter. La plus célèbre question qu'on ait alors agitée est celle des nominaux et des réalistes ; le sujet de cette querelle était la question de savoir : si aux idées générales qui sont dans notre esprit correspond dans la nature un objet réel, ou s'il n'en correspond aucun ? Jamais on n'a prodigué tant de ressources pour résoudre cette question, et aujourd'hui dans nos cours de Logique elle est abandonnée ou du moins très subordonnée ; elle nous paraît très peu importante, et pour peu qu'on voulût s'entendre sa solution serait facile. Mais à l'époque où elle fut agitée elle divisa toutes les Ecoles. C'est ainsi que les questions élevées ne pouvant être librement attaquées, tout l'esprit ppbique s'épuisait sur des questions secondaires, il est vrai, mais où du moins les solutions n'étaient point dictées par une autorité infrangible.

Révolution. Arrivée des savants de Constantinople. Etat des esprits à cette époque en Europe. Effet produit par la révélation des ppbes grecs. Dispute des savants de Constantinople continuée en Europe.

Il vint un moment où cet état de choses fut ébranlé ; ce fut celui où furent apportés en Italie les débris de l'antiquité classique après la prise de Constantinople, vers le milieu et la fin du 15e siècle. A cette époque, l'autorité de l'Eglise, au moins dans les points secondaires, commençait à être fort ébranlée ; car cette époque coïncide avec celle de la réforme, symptôme de l'entière indépendance ppbique. Les esprits étaient donc disposés à secouer le joug de l'autorité ecclésiastique. L'arrivée des savants de Constantinople avec les textes originaux des plus célèbres ppbes grecs, et ppalement de Platon et d'Aristote produisit une grande émotion ppbique en Europe, d'abord en Italie, puis en France, en Allemagne, en Espagne et en Angleterre. Les savants de Constantinople apportèrent en Italie les disputes qui les divisaient dans leur pays ; et comme il y avait à Constantinople deux grandes Ecoles, qui prétendaient, l'une Aristote et l'autre Platon, elles se trouvèrent toutes deux transportées en Italie, et y continuèrent entre ces mêmes

savants de Constantinople; de sorte que l'Europe occidentale qui ne connaissait d'autre pphie que celle d'Aristote, et encore telle que les Arabes la lui avaient transmise, vit avec étonnement et se trouva très disposée à partager les disputes des pphes étrangers. Cet événement révéla deux choses à l'Europe 1o la pphie de Platon; 2o une autre interprétation de la pphie d'Aristote. La comparaison des textes originaux avec la traduction des Arabes prouva combien la voie arabe avait mal fait connaître Aristote, combien l'Aristote dont on avait tant révéré l'autorité était différent du véritable Aristote. Cette découverte ébranla le crédit dont ce pphe ou plutôt l'Aristote des Arabes avait joui pendant le moyen âge. D'un autre côté la pphie de Platon révélée pour la première fois à l'Occident, passionna un certain nombre d'esprits; et Aristote ne régna plus seul, l'empire lui fut disputé par Platon. En même temps la connaissance des auteurs anciens, la comparaison de leurs écrits, de leur manière de procéder dans la recherche de la vérité, de leur style, avec tout ce qu'avait fait la scholastique, firent ressortir le mauvais goût de cette pphie. Il y eut donc de la part des admirateurs de l'antiquité réaction de bon goût contre la barbarie de la scholastique. Ainsi, la naissance du bon goût, la brèche faite à l'autorité d'Aristote, et la révélation de la pphie de Platon, voilà les trois causes qui commencèrent une nouvelle ère pphique. Elles ébranlèrent chacune à leur manière la scholastique, qui fut attaquée, et parceque elle était de mauvais goût, et parcequ'elle n'était pas la véritable expression d'Aristote, et parcequ'elle n'était pas vraie, aux yeux des partisans de Platon.

La Scholastique fut ébranlée par ces trois causes: 1o la connaissance de la pphie de Platon; 2o connaissance du véritable Aristote; 3o comparaison du bon goût des auteurs anciens avec la barbarie de la Scholastique.

On n'en était pas encore arrivé à ce point de tenter d'une manière indépendante la solution des problèmes agités par les anciens pphes. Il y avait encore trop loin de ce commencement de révolution à l'indépendance qui créa plus tard les systèmes modernes. On commença par reconstruire les grands systèmes de l'antiquité; on les traduisait, on les commentait, mais les traducteurs et les commentateurs s'en emparaient, se les appropriaient, et disputaient pour ou contre avec la même chaleur qu'ils eussent mise à défendre des opinions originales.

Limites de cette révolution au commencement. On commente les pphes anciens.

A cette époque, il y avait en Europe deux classes de savants, deux grandes directions des esprits, la direction théologique, et la direction de ceux qui commençaient à étudier la nature ou les arts occultes, parceque leurs professions les portaient à cette étude, par ex.: les médecins et les alchimistes. Ainsi d'un côté les théologiens, de l'autre les naturalistes, si l'on peut ainsi parler. Naturellement les théologiens devaient préférer Platon, et les naturalistes Aristote; la pphie de Platon avait beaucoup plus de rapport avec le christianisme par sa méthode à priori; celle d'Aristote était plus expérimentale, et prenait plus pied sur le monde réel: aussi plut elle particulièrement aux médecins et aux alchimistes. Platon avait en outre pour plaire aux théologiens une sorte de caractère religieux: il existait parmi les Pères de l'Eglise une sorte de tradition qui faisait regarder Platon comme précurseur du christianisme et comme ayant eu une demi révélation. Ainsi de ces deux pphes, Aristote et Platon sortirent au 15e siècle deux Ecoles, l'Ecole Platonicienne et l'Ecole Péripatéticienne, le Platonisme et le Péripatétisme, appuyés cette fois sur les vrais textes. Ce fut là le premier pas de l'émancipation de l'esprit humain que cette lutte qui se souleva contre la scholastique et la détruisit. Le caractère de cette époque, c'est la résurrection des grands systèmes de l'antiquité, et ppalement des systèmes de Platon et d'Aristote.

Platon et Aristote se partagent le monde savant et fondent deux écoles, comprenant l'une les théologiens, l'autre les naturalistes, pourquoi? Caractère de cette époque.

Mais les partisans de la scholastique n'abandonnèrent pas facilement la partie; ils se réfugièrent dans Aristote comme on l'avait entendu dans tout le moyen âge, dans Aristote selon Averrhoës, et

La Scholastique se réfugie dans l'Aristote d'Averrhoës.

formèrent dans la lutte des deux Ecoles une secte particulière dans l'Ecole péripatéticienne, qui fut alors divisée en Alexandristes et Averrhoistes. En outre, à côté du Platonisme entendu non comme l'entendait Platon lui même, mais plutôt comme l'entendaient les Néoplatoniciens d'Alexandrie, c.à.d. plus mystique, plus semblable au christianisme, à côté des deux classes de

Tentative pour relever le Stoïcisme. Scepticisme

Péripatéticiens, il y eut tentative pour relever le Stoïcisme, tentative, qui eut peu d'éclat et de conséquence, mais qui mérite cependant d'être notée. Enfin il y eut des Sceptiques, comme cela arrive toujours. Les autres systèmes furent négligés; l'Epicurisme ne fut renouvelé que plus tard par Gassendi. Tels sont les quatre grands systèmes de l'antiquité renouvelés à cette époque.

Nous ne parlerons pas des disputes qui s'élevèrent entre toutes ces sectes. Notre but est de faire connaître la marche qu'a suivie l'esprit humain depuis la renaissance des lettres, comme on dit, jusqu'à Descartes et Bacon.

Essais de pphie originale avant Descartes et Bacon; leur sort

Au milieu de toutes ces disputes on voit paraître çà et là et particulièrement en Italie des hommes qui essaient de se soustraire à l'influence de l'antiquité, et qui cherchent à se créer une pphie indépendante. Les uns sont brûlés, les autres persécutés et forcés d'aller mourir sur la terre étrangère. Aussi ne parvint-il au milieu d'une vie agitée de craintes et de persécutions continuelles bâtir un système original. Il suffit qu'on voie en eux l'intention de secouer le joug de l'Eglise, pour qu'aussitôt et l'Eglise, et les professeurs des universités, encore partisans de la scholastique, et même les sectateurs des doctrines antiques, attaquent de tous côtés avec une violence sanguinaire les ppher qui aspirèrent à l'indépendance, et se réunissent pour les persécuter. On sait quel fut le sort de Ramus, Bruno, et Vanini. On voit que quand un ppher veut innover en Italie, il est chassé et vient mourir dans un coin de la France: s'il paraît dans la France, sa patrie le rejette, et l'envoie mourir en Italie. Ce fut l'époque de persécution pour tout esprit qui voulait ppher pour son propre compte. Ainsi les choses allèrent jusqu'à la fin du 16e siècle et au commencement du 17e, époque où Descartes parait.

Bacon et Descartes. Commencer par — pourquoi? Ils se rattachent au passé en continuant l'un le Péripatétisme, l'autre le Platonisme.

Bacon est antérieur à Descartes; le 2e est né en 1596, mort en 1650; le 1er né en 1561, mort en 1626. Mais cependant nous n'aurons pas égard à l'ordre chronologique et nous commencerons par Descartes, d'abord parceque nous sommes Français, ensuite parceque la pphie de Descartes est plus séparée de la scholastique que celle de Bacon; nous nous occuperons à fond de Descartes, puis nous ferons de même pour la pphie anglaise. Descartes et Bacon représentent en pphie les deux grandes Ecoles de la spéculation et de l'expérience, le Platonisme et le péripatétisme. Ils se rattachent ainsi aux temps antérieurs, et par la direction générale de leurs méthodes et par la direction de leurs recherches aux deux grandes Ecoles qui formèrent la transition entre la scholastique et la pphie moderne. De même qu'on avait vu les esprits se partager, suivant leur genre de vie et leurs occupations entre les ppher grecs, les hommes du monde pour Aristote, les théologiens pour Platon; de même Descartes et Bacon se partagèrent, le 1er en faveur des études spéculatives, le second en faveur de celles qui s'occupent de la nature; le Cartésianisme s'empara des esprits spéculatifs, et le Baconisme des esprits portés à l'observation. Les deux systèmes de Descartes et de Bacon sont partis de méthodes tout à fait différentes.

Comment on étudiera ces deux hommes.

1° Nous commencerons par donner la vie de ces deux ppher; 2° nous noterons avec le plus grand soin les idées de méthode qu'ils ont déposées l'un et l'autre dans le berceau de la pphie moderne; 3° enfin

nous examinerons les solutions qu'ils ont données du petit nombre de questions pphiques traitées par eux.
D'où pour nous trois grandes divisions, vie, méthode, idées dogmatiques.

Biographie de Descartes.

La vie de Descartes, publiée par Baillet contient une infinité de détails, et a paru dans le milieu du 17e siècle. C'est de cette histoire biographique qu'ont été tirées toutes les notices sur Descartes. Sa vie fut très solitaire, celle de Bacon mêlée à la politique; de là vient sans doute que le premier fut toujours un très honnête homme, tandis que le second présente peut-être les seul exemple d'un pphe supérieur, dont la conduite n'ait pas été un modèle de vertu.

Descartes naquit en 1596 à La Haie en Touraine d'une famille qui s'établit depuis en Bretagne. Il était gentilhomme, mais il ne jouit jamais d'une fortune considérable. On peut partager sa vie en un certain nombre de périodes. La première contient toute son enfance et une partie de sa jeunesse, qu'il passa au collège de la Flèche tenu par les Jésuites; il en sortit en 1612.

La 2e période, de 1612 à 1616 il vint à Paris, et fit connaissance avec des hommes qui devinrent plus tard des pphes distingués, et entre autres avec un de ses camarades de collège, le père Mersenne, qui resta son ami jusqu'à la fin de sa vie.

La 3e période comprend de 1616 à 1629; Descartes alors courut le monde. Il embrassa d'abord le métier des armes, et servit en Hollande sous le prince Maurice; puis dans la guerre de 30 ans il prit tour à tour parti pour tous les princes; il faisait la guerre en aventurier qui désire connaître du pays et des évènemens, c'était par le désir d'apprendre qu'il s'était fait soldat. Quand il eut assez étudié l'homme dans les camps et sur le champ de bataille, en 1622 il revint en France. alla dans son pays, où il vendit une partie de son bien pour voyager, passa à Paris quelques années, et reprit le cours de ses voyages. C'était un esprit qui ne pouvait rester en place. Il voulut donc aller visiter les parties de l'Europe qu'il n'avait point encore parcourues, et alla en Suisse, dans le Tyrol et l'Italie. De retour en France il fut tellement assailli et fatigué par les personnes qu'attirait sa réputation croissante, qu'il alla en 1629 chercher une retraite en Hollande ayant alors 33 ans.

4e période (1629 - 1649); il resta dans sa retraite, sauf q.q.s petits voyages à Paris.

5e période (1649 - 1650) La Reine de Suède, Christine le fait prier de venir à sa cour; et comme on l'inquiétait vivement en Hollande, il accepte les offres de la Reine, et va mourir en Suède en 1650 à l'âge de 54 ans.

Ainsi 1o Enfance; 2o Séjour à Paris, vie dissipée et passions vives; 3o courses dans le monde; 4o Retraite en Hollande; 5o Séjour d'un an en Suède, et mort.

Telles sont les ppales périodes de la vie de ce grand pphe; chaque période est remplie de détails, qui offrent le plus grand intérêt (Voy. les notes de l'éloge de Descartes par Thomas, et la vie de Descartes par Baillet, en 2 vol.).

2e Conférence.

Objet du cours.

Le but de ce cours est de vous faire connaître avec détail les opinions réelles et non imaginaires
des huit à dix grands ppheS qui ont illustré les temps modernes et fondé des Ecoles. Nous
consacrerons beaucoup de temps à l'analyse de leurs ouvrages. Nous en donnerons très peu à
l'histoire des opinions des ppheS du second ordre qui ont marché sur les traces des premiers.
C'est le seul moyen que nous ayons d'embrasser dans le court espace d'une année une matière
aussi riche et aussi étendue.

Dans l'histoire d'une pphie deux choses à montrer : 1o son ppe dominant par lequel elle se lie à la pphie précédente et suivante ; 2o détails de cette pphie en rapport avec son ppe dominant.
application à Descartes.

Dans l'histoire d'une pphie particulière quelconque il y a deux choses à examiner : 1o le
ppe dominant de cette pphie, ppe par lequel elle tient une place dans l'histoire générale
de la pphie, par lequel elle se lie intimement et à la pphie qui la précède et à celle
qui la suit, par lequel enfin elle se rattache profondément à l'époque de son apparition.
2o les détails de cette pphie dans leur rapport avec le ppe qui la domine. Ainsi avant d'arriver
à l'analyse des ppaux ouvrages de Descartes, nous chercherons le ppe dominant de sa pphie,
le point de vue sous lequel il envisagea ces questions que tous les ppheS ont envisagé avant
et après lui sous un point de vue plus ou moins différent. En d'autres termes, nous
chercherons l'esprit dominant de sa pphie, la question ppale dont il s'est occupé, puis nous
nous demanderons comment sa pphie tient à celle qui l'a précédée, à celle qui l'a suivie,
et à l'époque où elle a paru.

Comparaison entre Socrate et Descartes relativement à leur place dans la pphie.

Dans l'histoire générale de la pphie Descartes occupe la même place et joue le même
rôle que Socrate, que tous les ppheS qui après une époque sceptique n'ont pas désespéré de
la vérité, et en ont recherché les titres égarés ou perdus. Descartes passe pour avoir apporté le
scepticisme au sein d'une époque pleine de foi ; il a en effet débuté par le doute, et la foi
regnait dans l'époque à l'extrémité de laquelle il a paru. Mais nous allons montrer que cette
opinion est erreur ; remontons plus haut.

Coup-d'œil jeté sur la pphie antérieure à Socrate.

La première époque de la pphie grecque, après plusieurs grands systèmes dont il ne nous
reste que de rares débris, imaginés par les ppheS pour s'expliquer toutes choses, avait vu
naître de la contradiction de ces systèmes le premier scepticisme pphique dont l'histoire des
opinions humaines fasse mention. Il se produisit sous la forme la plus humiliante pour
la raison humaine, sous la forme sophistique. Des hommes frappés de tout ce qu'il y avait
de chimérique et de contradictoire dans les opinions humaines s'avisèrent dans cette Grèce si
légère et si spirituelle, tout en niant la vérité, d'ajouter à cette négation la proposition
formelle que tout pouvait paraître vrai ou faux selon la détermination de la volonté. Ce qui
réduisait la démonstration à un sophisme par lequel l'esprit pouvait prêter au même
fait tantôt l'apparence du vrai, tantôt celle du faux.

Rôle de Socrate vis à vis les Sophistes : 1o nier leurs conclusions contre la vérité ; 2o déterminer les caractères de la vérité.

A l'extrémité de cette 1re époque pphique se trouva enfin un homme de bon sens qui
ne crut pas aux conclusions des sophistes, qui pensa qu'il y avait de la vérité. Cet homme
était Socrate ; il avait deux choses à faire : 1o démontrer que les conclusions des sophistes étaient
fausses, qu'il y avait de la vérité ; 2o chercher les caractères de cette vérité à l'existence de
laquelle il croyait. Ces caractères n'avaient pas encore été décrits d'une manière certaine ;
s'ils eussent été tracés de manière à convaincre l'esprit, l'art sophistique eût été impossible.
En effet l'esprit de l'école sophistique fut de nier l'existence de ces caractères. Si l'intelligence
ne peut pas découvrir et déterminer des signes ou caractères à l'aide desquels elle distingue le vrai

du faux la vérité est pour l'esprit humain comme si elle n'était pas, et alors on peut se jouer de la Logique, de la démonstration; il n'y a là rien qui approche de la certitude. Si, au contraire il existe des signes certains, qui séparent le vrai du faux, la sophistique a tort, et ces signes trouvés il n'est plus impossible d'élever l'édifice de la science. Ainsi ce qui sépare l'école sophistique de l'école de Socrate, ce qui produit chez l'une le mépris pour la raison humaine, chez l'autre une foi éclairée, c'est l'opposition des deux solutions adoptées par ces deux écoles à l'égard de ce problème.

La question était universelle.

Quand on se pose un tel problème, il ne s'agit pas d'une science particulière, de la pphie; il s'agit de toutes les sciences. Ce n'est pas une question métaphysique; c'est une question universelle portant sur toute espèce de connaissances, c'est enfin une question supérieure à toute autre question possible. Aussi de même que l'école sophistique était sceptique, de même elle était immorale. Confondant le vrai avec le faux, elle devait confondre et confondait aussi le juste avec l'injuste; elle allait plus loin, elle niait le beau et la certitude du beau et de même le laid et la certitude du laid. On voit par les conversations de Socrate que Xenophon nous a conservées et que Platon a embellies, que la question dont il s'agissait s'étendait non seulement au vrai, mais encore au bien et au beau. Si à cette époque on s'était occupé plus particulièrement de physique, la question eut été aussi transportée dans cette science. Elle est donc générale, universelle.

Pourquoi la 1re époque pphique grecque n'a pas été sceptique. Que l'homme et l'humanité commencent par croire. — Comment ils en viennent au doute, et comment ils peuvent en sortir.

La première fois que l'esprit humain s'est mis à la recherche de la vérité, il ne lui était pas naturel de se demander s'il y a du vrai ou du faux, et à quels signes on les distingue. L'esprit abandonné à lui même croit naturellement en lui. L'enfant, l'homme fait, qui ne s'est pas occupé de pphie, n'est pas sceptique. En arrivant dans ce monde, nous nous servons de notre intelligence, nous distinguons le vrai du faux, sans nous être demandé si notre intelligence ne nous trompe pas, si la vérité existe, et à quels caractères on la reconnait.

Aussi dans la 1re époque de la pphie grecque cette question ne peut trouver sa place. L'esprit humain doit avoir trouvé non pas la vérité, mais une partie de la vérité, avant de chercher à se rendre compte des caractères qu'elle revêt. La pphie en Grèce a suivi la même marche que suit l'intelligence de chaque homme, elle a débuté par la foi et non par le scepticisme. De même que la 1re période du développement de l'esprit humain est remplie toute entière par la foi; de même la 1re époque de la pphie grecque est d'abord toute croyante. C'est l'expérience, c'est la vue de systèmes contradictoires qui amène cette question, y a-t-il de la vérité? s'il y en a, quels en sont les caractères? et qui la place à la tête de toutes les autres. C'est l'incertitude dans laquelle laissent les recherches pphiques, qui donne naissance au scepticisme, L'esprit étonné de n'avoir pas trouvé la vérité après de si longues recherches, doit se demander s'il y en a, il doit même affirmer qu'il n'y en a pas. Mais comme notre nature est croyante, par cela même qu'elle est intelligente, comme elle a besoin de vérité, le scepticisme lui répugne; c'est un état pénible dont elle sort à la première occasion, et elle en sort par la recherche des caractères de la vérité, non par la foi. Car la foi ne peut plus avoir lieu, elle a transmis son rôle à l'esprit d'examen. Quand l'enfant commence sa carrière intellectuelle, il ne doute de rien; mais devenu homme, quand l'expérience lui a montré qu'il avait plusieurs fois changé d'opinions, et que la dernière n'est guères plus solide que les précédentes, il devient sceptique et alors il ne peut plus revenir à la foi ou plutôt il ne peut plus croire qu'après examen. De même l'homme au début croit à la bonne foi de ses semblables; ne cherchant pas à tromper lui même.

comment croirait-il que les autres ont l'intention de le tromper? Mais bientôt il se croit joué par ceux-là même auxquels il accordait toute sa confiance; alors il se jette dans une opinion toute opposée à celle qu'il avait d'abord: à ses yeux tous les hommes sont des trompeurs. Cependant sa nature réclame; elle le ramène à une opinion moins défavorable sur l'espèce humaine; mais il n'adopte cette opinion qu'après un examen, qu'après avoir cherché s'il y a quelque vérité dans les paroles de ses semblables, et à quels signes on peut distinguer la vérité du mensonge.

Comment finit le 1er scepticisme grec; Platon et Aristote recherchent les caractères de la vérité. — Nouveau scepticisme de Sextus Empiricus. Il est de nouveau renversé par l'École d'Alexandrie. — Foi chrétienne.

C'est ainsi qu'en Grèce le scepticisme fut suivi d'une 2e époque où l'on s'occupa de rechercher les caractères de la vérité; recherche, qui, commencée par Socrate, fut faite scientifiquement par Platon et Aristote. De ce mouvement logique sortirent de grands systèmes, de grandes contradictions, qui donnèrent naissance au scepticisme de Sextus Empiricus. L'esprit humain sort encore une fois du scepticisme; le mouvement alexandrin commence, il est dirigé par l'éclectisme. La recherche des caractères de la vérité conduit à des résultats mystiques, résultats qui ne satisfont pas l'esprit. Enfin celui-ci fatigué de tant de recherches inutiles se jette dans les bras de la foi; événement qui sans doute n'aurait pas eu lieu, si l'invasion des Barbares n'était venue plonger dans un état inférieur la partie la plus civilisée de l'humanité. Enfin le règne de la foi dura jusqu'à la renaissance de l'esprit d'examen, renaissance qui s'opéra de la manière suivante:

Comment s'est opérée la substitution de la foi à la philosophie.

L'époque de la foi a commencé à la destruction de l'école d'Alexandrie. Alors s'éleva une longue lutte entre la foi chrétienne naissante et la philosophie grecque expirante. Enfin, comme la philosophie était ancienne et que la foi était nouvelle, comme la faiblesse de l'une était montrée par l'expérience, comme l'autre n'avait pas encore été mise à l'épreuve, la foi devait nécessairement l'emporter. La foi est la résolution prise par l'esprit humain de reconnaître pour seule source de la vérité une révélation surnaturelle faite à l'homme par Dieu, par l'être qui sait complètement ce qu'il en est de toutes choses: la philosophie est la recherche de la vérité par les moyens que la nature a donnés à l'homme, tandis que la foi, c'est la raison humaine rejetée comme impuissante et cherchant un asile dans une communication entre l'homme et Dieu. Si l'homme ne peut trouver la vérité par lui-même, comme la nature en a mis le besoin dans son âme, il y a là une contradiction choquante qui ne peut cesser que par la révélation. Quand on dit aux hommes: vous avez fait pour atteindre la vérité trois tentatives inutiles; il est donc certain que votre raison est incapable de la trouver par elle-même; mais la nature a voulu qu'elle vous fût connue, car elle a mis en vous le désir de la connaître; il faut bien alors que Dieu vienne à votre secours et vous révèle cette vérité qui échappe à vos efforts &c, on ne pouvait leur faire une proposition plus sensée; la conclusion devait être adoptée d'un accord unanime. Il était donc tout naturel que le christianisme réussît; d'ailleurs il était favorisé par les circonstances, et la beauté de ce système religieux sur tout ce qui concerne l'homme lui donnait alors et lui donne encore aujourd'hui sur les résultats de la science une incontestable supériorité.

Comment et pourquoi la foi elle-même est tombée en discrédit.

Le système de l'autorité n'est mort que par ses vices mêmes. L'expérience l'a tué, comme elle a tué comme elle tuera toujours tous les systèmes qui n'atteindront pas la vérité, qui n'arriveront qu'à la contradiction. Rien, au contraire, ne paraît devoir tuer les sciences naturelles, parce qu'elles sont arrivées à des vérités universelles, adoptées sans contradiction; d'où

tion peut affirmer que la méthode qu'elles ont suivie est parfaite. Mais toutes les fois qu'une méthode produit soit de suite soit au bout d'un ou de plusieurs siècles des opinions contradictoires, il en résulte que la méthode n'est pas sûre. Alors naît le scepticisme, et son règne dure jusqu'à ce que l'esprit reprenne ses recherches interrompues. La foi n'a pas eu plus de succès, comme moyen de conduire les hommes à s'entendre sur la vérité, que les tentatives précédentes faites par la philosophie. D'abord il s'est manifesté un très grand nombre d'hérésies dans le sein du Christianisme, ce qui a dû ébranler fortement la vérité chrétienne aux yeux de la réflexion. Car s'il est besoin de distinguer la vraie révélation de la fausse, pour faire cette distinction il faut recourir à la raison, qui alors domine la révélation elle même; si cette distinction offre autant de difficultés que la distinction du vrai et du faux, il est plus naturel d'aborder de suite ce second problème, et alors la révélation devient un rouage inutile.

Comme il restait toujours deux questions à résoudre: 1° est ce là la vraie révélation? 2° est ce là la vraie interprétation de la révélation et comment définitive? Il fallait toujours pour résoudre ces deux problèmes en appeler à la raison; de là des opinions différentes, de là des hérésies qui remplissent toute l'histoire de l'Eglise, de là l'établissement d'une autorité spéciale chargée par l'Eglise d'interpréter la révélation et qui en reçoit l'infaillibilité; ce qui devient entre les hommes une nouvelle source de division; des hérésies s'élèvent sur le pouvoir interprétatif comme sur la révélation et la manière de l'interpréter. Le développement des religions révélées, partout uniforme et partout fatal, présente toujours le même spectacle.

Les hérésies portant sur ces trois causes montrèrent que l'esprit tout en se réfugiant dans la révélation, ne sortait pas de la contradiction. Enfin la dernière hérésie, le dernier schisme produit dans le sein du Christianisme porta le dernier coup à l'autorité des interprètes de la révélation; ce fut le schisme produit par Luther. Le contraste entre des idées belles et pleines de bon sens venues de l'antiquité, et les idées barbares du moyen âge, la découverte de l'Amérique, une idée si long-temps admise, que le monde entier était connu, tout à coup renversée, l'apparition de tout un monde qui ne pouvait avoir eu connaissance du christianisme, tout cela concourut à ébranler une époque pleine de foi, à jeter le scepticisme dans les esprits. Toutes ces causes et beaucoup d'autres avaient donc produit à l'époque où parut Descartes un immense scepticisme qui s'étendait à tout, n'épargnait rien, qui ne naissait pas d'une mauvaise volonté pour la vérité, mais qui se produisait sous la forme d'une inquiétude vague. On voyait des prêtres, des évêques, les hommes les plus éclairés du temps, adopter des idées nouvelles et mettre en question les anciennes idées. L'autorité de l'Eglise une fois ébranlée, les fondemens des autres sciences qui se rattachaient à cette autorité furent nécessairement ébranlés. Alors paraissait Erasme, profond sceptique qui ressemblait le plus à Voltaire, autant qu'on peut ressembler à Voltaire; Machiavel dont les ouvrages respiraient le scepticisme. Là où l'on était le plus près de l'autorité, où l'on pouvait voir le peu de foi des chefs mêmes de l'Eglise, là le scepticisme était le plus fort.

Scepticisme qui lui a succédé et qui était en vigueur au temps de Descartes.

Voilà au milieu de quel scepticisme parut Descartes, scepticisme incontestable, si vaste qu'il s'est à peine exprimé en philosophie; parcequ'il était même dans le sens commun. Partout se manifestaient des commencements de doute, au moins sur l'autorité du Christianisme: la réforme, aussi étendue que le catholicisme lui même n'était pas autre chose qu'une grande contradiction

Le scepticisme était universel. Descartes a été l'expression de son siècle.

Le scepticisme a produit Descartes; Descartes n'a été que l'expression de son époque. Le scepticisme était si profond que des nations délibéraient pour savoir si elles seraient catholiques ou protestantes, qu'on voyait des souverains assez puissants pour imposer à leurs peuples tour à tour le Protestantisme et le Catholicisme; pour laisser à leurs chefs un tel pouvoir il fallait que les nations fussent bien ébranlées dans leurs croyances. Alors plus de certitude, plus de signes certains de la vérité même pour les hommes de bon sens. Du sein de l'Europe s'échappait alors comme un seul cri : y a-t-il de la vérité? C'est là la pensée qui saisit Descartes dans sa jeunesse, au milieu de ses classes. Il a cherché le vrai comme les autres la fortune; il n'a été un grand homme que parcequ'il a été l'expression de tout son siècle. Les solutions qu'il a données des différents problèmes importent peu. Ce en quoi Descartes est le père de la civilisation et de la pphie modernes, c'est qu'il s'est dit : y a-t-il du vrai? Et ce qui constitue sa supériorité sur Bacon, c'est d'avoir posé la question avec plus d'audace et de netteté.

Les contradictions que rencontre Descartes dans les leçons de ses maîtres et les livres le conduisent au scepticisme et à la recherche de la vérité.

Quand Descartes était au collège, il s'aperçut que ses maîtres se contredisaient, trouva beaucoup à dire sur ce qu'ils affirmaient; alors il se mit à lire, dévora tous les ouvrages qui se trouvaient à sa disposition, mais il y vit les mêmes contradictions. Alors il se dit : mon siècle est le plus éclairé de tous; j'ai les meilleurs maîtres de mon siècle; ils disent des choses que souvent je ne comprends pas, qui presque toujours se contredisent; j'ouvre les livres, même contradiction; ils ne m'offrent pas plus de ressources que les hommes; où donc est la vérité?

Combien le besoin de certitude poursuivit Descartes dans toutes les circonstances de sa vie.

Plein de cette pensée il sort du collège, vient à Paris achever son éducation, se lie avec les gens les plus éclairés; encore même contradiction, même incertitude. De là un tourment profond qui le force pour mettre q.q. ordre dans ses idées, à se cacher deux ans dans une maison où le hasard le fait découvrir. Pendant ces deux ans, il fait des mathématiques non par amour pour elles, mais par amour pour la certitude. Après des efforts inutiles pour en étendre la méthode aux autres sciences, il déclare les mathématiques inapplicables, c'est son expression, et y renonce enfin. Alors il veut savoir s'il y a dans q.q. partie du monde un homme qui puisse dissiper son incertitude; il voyage, et pour voyager plus commodément se fait soldat. Le résultat de ses voyages fut celui-ci : même contradiction entre les opinions du sens commun; quoi donc? partout même incertitude! Chemin faisant, il remarque que nos opinions sont le résultat de notre éducation, l'ouvrage de notre nourrice, de nos parents, du gouvernement sous lequel nous vivons, de toutes les circonstances qui nous environnent, et il se demande toujours : qu'est-ce donc que la vérité? Il s'enfonce trois fois dans la retraite, à Bréda d'abord, ensuite en Allemagne où il prend la résolution de revoir toutes ses opinions, et enfin à Paris. Ne trouvant pas dans cette ville la tranquillité qu'il désire, il se retire en Hollande. Tout cela fait, il forme le projet de consacrer le reste de sa vie à la recherche de la vérité, délibère q.q. temps pour savoir s'il prendra un état; il ne peut s'y résoudre tout entier à la grande pensée qui l'occupe. Un jour il se trouvait dans une société, qui s'était réunie pour entendre un homme célèbre développer de nouvelles idées sur la pphie. Tous applaudirent à ses paroles; Descartes seul ne fut pas touché; on lui en demanda la raison, il répondit : l'homme que vous applaudissez a parlé admirablement, il a rendu sa doctrine très vraisemblable, mais je me défie de la vraisemblance. Il demanda alors qu'on lui donne une fausseté bien évidente, se chargeant de lui prêter les caractères de la vraisemblance; alors la plupart des personnes qui l'écoutaient sont ébranlées dans leur opinion; quelques-uns regardent comme vrai ce qui tout à l'heure leur

semblait absurde. Il demande ensuite une vérité bien évidente, et parvient à la faire regarder comme fausse. De là il conclut devant ses auditeurs qu'il est facile de confondre le vrai avec le faux; qu'on ne possède pas encore une bonne méthode pour arriver à la vérité. On peut suivre Descartes jusqu'au dernier jour de sa vie, on la verra remplie par une pensée unique, par une seule idée, qui est éminemment l'idée de l'époque où il a vécu, et qui devient le point de départ du développement de la civilisation moderne et de toute la philosophie de cette civilisation. §.

3e Conférence.

La question des caractères de la vérité qui domine toute la philosophie de Descartes a dominé après lui toute la philosophie moderne. Il semble qu'après avoir été posée par Descartes et avoir caractérisé sa philosophie, tous les philosophes, qui l'ont suivi soit en France, soit en Angleterre, soit en Allemagne, aient jugé après le philosophe français que cette question était effectivement la première de la philosophie, et qu'ainsi ils devaient s'en occuper avant toutes les autres. Suivant que les premiers philosophes des temps modernes ont donné à la question des caractères de la vérité telle ou telle solution ils ont créé telle ou telle philosophie; ce qui distingue les différentes écoles les unes des autres c'est avant tout la solution donnée par chacune à cette question fondamentale. Ainsi ce qui distingue Bacon de Descartes, c'est qu'il a résolu autrement la question des caractères de la vérité; c'est une différence du même genre qui sépare Gassendi et son école de Descartes et de l'École cartésienne: on peut en dire autant de Hobbes, de Locke, Leibnitz, Kant et l'École Écossaise. La différence entre ces philosophes et les écoles qu'ils ont fondées est marquée par la différence des solutions qu'ils ont données de la question philosophique.

Cette fidélité des philosophes modernes au point de départ choisi par Descartes mérite attention. Le choix de ce point de départ est-il justifié par la raison? La question qui lui a paru la 1ère question de la philosophie est-elle en effet la 1ère? Voilà un problème qu'on peut et qu'on doit examiner. Il me semble qu'on peut justifier cette préférence donnée par Descartes et les philosophes qui l'ont suivi à la question logique, et que cette 1ère question posée par eux est précisément celle dont la solution doit logiquement précéder toutes les autres. Il est évident que q.q. soit la question dont l'esprit humain s'occupe, ce qu'il cherche, c'est une solution vraie de cette question, et ceci s'applique à toutes les questions imaginables; q.q. soit l'objet d'une recherche, la vérité est toujours son but définitif. Or, qu'est ce que la vérité, i.e. à quelle condition une solution est-elle vraie? à cette condition certainement qu'elle représente fidèlement la réalité dans le sujet dont on s'occupe. Ainsi, si l'on cherche quel est le mouvement des différentes planètes qui composent notre système astronomique, ce qu'on cherche, c'est le mouvement qui réellement a lieu, et non pas un mouvement quelconque, c'est le mouvement vrai. Si l'on cherche quelle est la meilleure classification des plantes, on cherche non pas une classification quelconque, mais celle qui exprime le mieux les ressemblances et les différences réelles des plantes. Il en est de même partout; la question est toujours de donner du sujet dont on s'occupe q.q. chose qui soit l'expression fidèle de la réalité.

La vérité étant l'objet commun de toutes les recherches possibles, il y a une question qui domine toutes les questions particulières, celle de savoir s'il y a de la vérité, et à quels signes on peut la distinguer de l'erreur? Ainsi la question posée par Descartes est logiquement antérieure et supérieure à toutes les autres.

Ce n'est pas la 1ère historiquement. L'esprit humain ne débute pas par se demander s'il y a de la vérité; au début il croit qu'il y en a et qu'il est très facile de la reconnaître. Mais dès que l'expérience lui a appris qu'avec la même force et la même sagacité de

grands hommes sont arrivés sur les mêmes questions à des solutions différentes, l'esprit
inquiet met en doute l'évidence de la vérité, ou du moins l'évidence de ses caractères; et il se
sent forcé de rechercher si elle existe réellement et à quels signes on peut la reconnaître.
Ainsi le début de la philosophie historiquement n'est pas la question posée par Descartes; mais
logiquement et en soi cette dernière doit précéder toutes les autres.

Les philosophes modernes ne se sont divisés sur cette question, que parce que la vérité n'a pas
toujours les mêmes caractères, et que ces caractères divers se sont partagés, pour ainsi dire, entre
ces philosophes, qui ont adopté chacun un de ces caractères comme le caractère unique. Ainsi
Descartes n'a reconnu le caractère de la vérité qu'aux faits donnés par la conscience, mais
l'a refusé à ceux qui sont donnés par l'expérience sensible. Hobbes et Gassendi, au contraire, n'ont
accordé ce caractère qu'aux faits donnés par l'expérience et les sens, en niant la certitude de ceux
que nous connaissons par la conscience. Et pourtant dans la réalité l'esprit humain admet avec la
même foi ce qui lui est attesté par la conscience et par les sens. Cet exemple fait comprendre
comment on a pu, sans se contredire, se diviser sur la question des caractères de la vérité; et la
vérité subsister malgré ces divisions des philosophes modernes. Aussi les dernières écoles modernes
ont elles une tendance éclectique; elles cherchent à réunir les différentes solutions qui n'ont
d'autres défauts que d'être exclusives, et à en composer la vérité totale.

La question des caractères de la vérité n'a pas été présentée et agitée sous cette forme dans
les différentes écoles modernes; elle a été traduite dans celle de l'origine et de la certitude de nos
connaissances. Pour savoir s'il y a de la vérité et à quels signes on peut la reconnaître, il
faut avant tout chercher à connaître comment sont acquises nos idées, nos connaissances,
car dans le fait ce sont elles qui sont susceptibles de vérité ou de fausseté, et ensuite comment
l'esprit en réalité distingue celles qu'il appelle vraies de celles qu'il appelle fausses. La
question de l'existence de la vérité et de ses caractères présuppose donc celle de l'origine de nos
connaissances et des fondements de la certitude; c'est sous cette dernière forme que s'est
produit le problème dans la philosophie moderne.

Division de la philosophie moderne.

Dans l'histoire générale de la philosophie moderne il y a deux grandes époques: la 1ère
qui commence à Descartes et finit à Hume; la 2e qui commence avec Kant et l'École
Écossaise. La 1ère époque débute par des doctrines dogmatiques qui se contredisent; à la
suite naît, comme il était arrivé trois fois en Grèce, le scepticisme représenté par Hume.
Kant et les Écossais peuvent être considérés comme de nouveaux Socrates ou de nouveaux
Descartes. La Critique de la Raison pure est consacrée toute entière à résoudre la question
posée par Descartes; Kant est un Descartes, mais un Descartes beaucoup plus fort que le
premier; sa tentative a pour objet d'examiner, de critiquer les différents procédés par
lesquels l'esprit arrive à connaître, afin de découvrir quels sont les procédés sûrs, et quels
sont les procédés douteux; de sorte qu'on ait enfin la liste des moyens infaillibles, et celle
des moyens faillibles d'arriver à la vérité.

L'École Écossaise joue le même rôle relativement aux Écoles Anglaises précédentes. Comme
Kant les Écossais partent de Hume. Mais tandis que Kant s'attache à Hume seul, les Écossais
remontent plus haut, et le font dériver d'une source plus éloignée. Frappés des raisonnements
de Hume, ils ont recouru à la psychologie, et se sont demandé si tout se passait dans
l'acquisition des connaissances comme le prétendait Hume d'après Locke; ensuite s'étant aperçus
que la psychologie de Locke n'était pas conforme à la réalité ils ont dit à Hume, vos
raisonnements sont justes, en supposant que les faits décrits par Locke se passent réellement

comme vous l'affirmez ; mais il n'en est rien, et les Écossais le prouvent par une nouvelle analyse des faits psychologiques.

Ainsi un grand mouvement dogmatique commence par Descartes et Bacon, et se termine par Hume, qui en déduit le scepticisme. Un second mouvement, critique d'abord, commence par Kant et l'École Écossaise ; il n'est pas encore terminé.

Une autre remarque générale sur la phie moderne, et qui s'applique aussi à toute grande phie ancienne, c'est qu'à une certaine solution de la question fondamentale se rattachent toujours les mêmes solutions des questions phiques, particulières. Les phes qui à l'exemple de Descartes ont ramené toute certitude à celle de la conscience sont arrivés tous aux mêmes solutions de la question, morale, politique, religieuse etc. Tandis que ceux qui déclarent qu'il n'y a de certitude que celle des sens sont arrivés à des solutions, morales politiques et religieuses opposées aux précédentes, mais toujours les mêmes pour les phes de la même école. Ainsi, par ex., la phie de Gassendi résout la question psychologique (ontologique) comme celle de Condillac, et à la suite de l'une et de l'autre se produisent les mêmes solutions des problèmes phiques. Pareillement les mêmes solutions sont sorties du phe de Descartes, et de la phie de Kant. L'histoire témoigne donc d'une certaine dépendance entre la solution de la question fondamentale, et les solutions des autres questions phiques. Reste à démontrer qu'il doit logiquement en être ainsi, que ce qui est arrivé a dû arriver, qu'étant admise telle solution de la question fondamentale, il s'ensuit telles solutions pour les problèmes qui s'y rattachent.

Rôle de la psychologie. Une autre remarque sur la phie moderne, c'est le rôle qu'y joue la psychologie, rôle plus grand, généralement parlant, que celui qu'elle jouait dans la phie ancienne, et qui pourtant est encore loin d'être celui qu'elle doit y jouer réellement. Les systèmes les plus anciens sont ceux où il y en a le moins, les plus récents sont ceux où il y en a le plus : on observe sous ce rapport un progrès continu. En d'autres termes, si on prend la phie ancienne en masse, et qu'on la compare avec la phie moderne en masse, on verra qu'il y a beaucoup plus de psychologie dans la dernière, et qu'il y en a d'autant moins dans la première qu'elle est plus ancienne. Il y en a plus dans Socrate que dans les phes précédents, plus dans Platon et Aristote que dans Socrate, et à partir de là la progression va toujours croissant. La raison en est toute simple ; c'est qu'il y a un rapport intime entre la question psychologique et les autres questions phiques, c'est que celles-ci ne peuvent être résolues complètement que par la connaissance de la nature humaine. Dans le commencement on devait les résoudre avec des lambeaux de psychologie pris au hasard ; on ne devait pas même soupçonner leur rapport avec la question psychologique ; mais à mesure qu'on a remué ces problèmes la part de la psychologie est devenue de plus en plus grande, jusqu'à ce que dans les temps modernes on ait parfaitement senti et proclamé la nécessité, pour résoudre les problèmes phiques, de connaître les lois de la nature humaine. Cette idée qui rallie autour d'un centre commun toutes les questions que la phie embrasse, cette idée est toute moderne. On ne peut pas dire que les Écossais et Kant l'aient eue. Non pas qu'elle n'ait été exprimée plusieurs fois, même dans la plus haute antiquité, notamment dans certains dialogues de Platon ; on connaît le γνῶθι σεαυτόν ; mais de cette vue vague à la connaissance parfaite du rapport qui existe entre la psychologie et les questions phiques il y a loin. Cette idée peut être considérée comme un nouveau point de départ pour la phie, qui fera désormais des pas plus assurés. L'incertitude des solutions

philosophiques ~~connues~~ tentées jusqu'ici vient de ce que les données nécessaires étaient encore ignorées. Si la nature humaine avait été parfaitement connue, et non pas par lambeaux, ces solutions n'auraient pas été exclusives; et si elles n'avaient pas été exclusives et incomplètes, elles n'eussent pas été périssables. Quand une solution est incomplète, le sens commun réclame, parce qu'il sent qu'il y manque q.q. chose, parce que cette solution ne répond pas à tout ce dont le sens commun a conscience. Si, par ex., en Morale, vous dites que le plaisir seul est un bien, ou qu'il n'y a de bien que ce qu'approuve la Raison, le sens commun se révolte contre chacune de ces solutions, parce qu'elle est exclusive, et les adopte toutes deux. Mais si un philosophe disait le plaisir est un bien, ce qu'approuve la raison en est un autre, sa doctrine serait à l'abri des objections qu'on fait aux deux précédentes et ne serait pas exposée à périr. Il n'y aura de solution complète et durable du bien, que celle qui renfermera toutes les espèces de biens sans exception, et montrera leurs rapports; elle sera durable parce qu'elle sera conforme à la réalité. Or, elle ne peut être conforme à la réalité qu'autant qu'au préalable cette réalité aura été complètement connue.

Si on voulait extraire des 11 vol. in-8° de Descartes tout ce qu'il y a de vraiment psychologique, tout serait contenu dans 3 ou 4 pages; si on faisait la même chose pour l'essai sur l'entendement humain de Locke, il faudrait beaucoup plus de 4 pages; on trouverait encore plus de psychologie dans Kant et les Ecossais que dans Locke. Il y a progression incontestable, et cette progression est un progrès, puisque la solution psychologique est la base ou la source des solutions de toutes les autres questions philosophiques.

Tel est le caractère général de la philosophie moderne. Dans la prochaine leçon, nous ferons un extrait du discours sur la methode, et des méditations de Descartes, de manière à avoir une idée nette du 1er mouvement philosophique commencé par Descartes. Nous ferons la même chose pour Bacon, et ainsi nous aurons les 2 points de départ de la philosophie moderne.

4e Conférence.

(Voy. Cousin 1828, 11e Leç. p. 8.)

Nous allons commencer à exposer la philosophie de Descartes. Il y a dans Descartes, deux choses très distinctes; en premier lieu sa methode, en second lieu les résultats auxquels il est arrivé en appliquant cette methode aux questions philosophiques. L'exposition de sa methode domine dans celui de ses ouvrages qui parut le premier, et qui était intitulé: Discours sur la methode: les résultats auxquels il arriva dominent dans le second de ses ouvrages, et qui porte le titre de méditations. Ainsi on peut dire que toute la philosophie proprement dite de Descartes est contenue dans ces deux ouvrages. Dans les opuscules philosophiques qu'il publia plus tard on ne trouve guères que développées sous une autre forme et dans un nouvel ordre les pensées renfermées dans son discours sur la methode et dans ses méditations; et de plus ses idées sur le monde physique; il informait le monde physique dans la philosophie, à la manière des anciens, et dans tous ses écrits on voit mêlées ses recherches sur le monde moral et sur le monde physique.

Il est vrai que l'exposition de la methode de Descartes domine dans son discours sur la methode, et que les résultats auxquels il arriva en appliquant cette methode aux questions philosophiques dominent dans ses méditations; mais ce n'est pas à dire que le 1er ouvrage soit exclusivement consacré à l'exposition de la methode, et le second à l'exposition des résultats obtenus. Dans le discours sur la methode, après avoir dit par quelle suite d'idées il fut conduit à se créer une methode, quelle elle fut, comment il l'appliqua, il donne déjà un exposé rapide des premiers résultats qu'il obtint. Ainsi les méditations sont déjà en germe dans le discours sur la methode, on y trouve même en abrégé le plan des résultats auxquels il arriva

et l'appliquant au monde physique. De même dans ses méditations il débute par l'exposition de sa méthode elle même, et il y revient dans plusieurs endroits. Toutefois il est vrai de dire que le discours sur la méthode est consacré à décrire les circonstances qui l'amenèrent à se créer une méthode, et les méditations à exposer les résultats qu'il obtint en l'appliquant.

Il n'est pas besoin de dire que chercher une méthode pour arriver à la vérité, c'est se mettre dans l'obligation de savoir à quels signes on distingue la vérité de l'erreur. Ainsi Descartes, par cela seul qu'il reconnait que tout ce qu'il a pensé ou appris n'a rien de certain, par cela seul qu'il reconnait la nécessité d'arriver à des connaissances certaines et pour cela de se créer une méthode, Descartes s'impose le devoir de distinguer la vérité de l'erreur.

Ainsi en disant que le Discours sur la méthode est consacré spécialement à exposer la méthode qu'a embrassée Descartes pour trouver la vérité, nous avons dit que ce discours est spécialement consacré à décrire les moyens suivis par Descartes pour distinguer la vérité de l'erreur. Aussi avons-nous eu raison de dire que la 1ère question que posa Descartes fut celle des caractères de la vérité.

Avant de faire connaître quelle fut cette méthode, Descartes raconte toute sa vie, toute son histoire intellectuelle, depuis le moment où il commença à secouer le joug de l'autorité jusqu'au moment où il rejeta complètement ce joug et se décida à se créer une méthode sûre pour arriver à la certitude. On peut diviser le discours sur la méthode en deux parties: dans la 1ère Descartes expose toute l'histoire de ses idées avant qu'il songeât à se faire une méthode; dans la seconde il en pose les règles, et indique les applications qu'il en fit, et les résultats qu'il obtint, résultats dont il donne un tableau plus complet dans ses méditations.

Après ce coup d'œil général sur les deux premiers ouvrages de Descartes prenons le discours sur la méthode par le commencement et exposons les idées qu'il renferme.

Descartes débute par observer qu'il n'y a aucune différence (+) entre les hommes quant à la faculté de juger, que tous possèdent au même degré naturellement, primitivement, la puissance de discerner le vrai du faux; car ce qui distingue l'homme de la bête étant la raison, et la raison étant la faculté de distinguer le vrai du faux, tous les hommes possèdent cette faculté par cela seul qu'ils sont hommes; et comme elle n'admet pas de plus ou de moins tous les hommes en sont pourvus au même degré. Il s'appuie de cette observation qu'aucun homme ne se plaint de n'avoir pas de bon sens, que chacun s'en trouve suffisamment pourvu, et il est impossible que ce consentement unanime soit une erreur. Tous comprennent qu'il n'y a pas de degrés dans la faculté de discerner le vrai du faux, mais qu'on peut seulement l'avoir plus ou moins bien dirigée, plus ou moins exercée. Ainsi ce n'est pas sous ce rapport qu'il y a inégalité entre les intelligences; cette inégalité vient de ce que cette faculté est servie par une imagination plus vive et une mémoire plus prompte chez les uns que chez les autres, de ce que les uns la dirigent avec plus d'art de rectitude que les autres, en un mot de ce que les uns ont une meilleure méthode que les autres.

(+) note à la fin du cahier.

Ainsi dès le début Descartes fait sentir l'importance de la méthode.

Cela posé, Descartes se félicite d'avoir été conduit de bonne heure à se faire une bonne méthode pour conduire son esprit. Il a pris la résolution de l'exposer, afin que lui ayant été utile à lui même elle puisse aussi l'être aux autres. Mais auparavant il veut raconter comment il a été conduit à la recherche de cette méthode. Il commence donc

l'histoire intellectuelle de sa vie depuis le temps où il était au collège de la Flèche jusqu'en 1637, époque où il publia son Discours sur la méthode; il avait alors 41 ans.

On avait dit à Descartes qu'on le mettait à l'École afin qu'il apprît d'une manière claire et assurée tout ce qu'il lui était utile de savoir. Il avait cru qu'il en serait ainsi. Mais le résultat ne répondit pas à son attente. L'esprit difficile et sévère de Descartes trouva que ce qu'on lui enseignait n'était ni clair ni assuré; plus il écoutait ses maîtres moins il était satisfait; il remarqua entre les choses qu'on lui disait des contradictions, et dans chacune beaucoup d'hésitation et d'incertitude. Il sortit du collège doutant de tout et revenu du préjugé qu'on lui avait inculqué sur la science et l'autorité de ses maîtres. Non seulement il avait suivi leurs leçons avec soin, mais encore il avait lu beaucoup, et surtout les pphes; il avait remarqué que la même contradiction se rencontrait entre les différentes choses affirmées par les livres, et qu'il y régnait la même incertitude, la même absence de démonstrations. Ces contradictions universelles le conduisirent à ce résultat que la science certaine sur les choses qu'il lui importait de savoir ne sortait pas de l'enseignement de ses maîtres, et ne se trouvait pas dans les livres. Enfin il quitta le collège sans avoir trouvé la science certaine à laquelle il aspirait.

Quand il fut hors des mains de ses précepteurs, comme il le dit lui même, il examina ce qu'il avait à faire pour arriver à cette science certaine, objet de tous ses vœux. D'abord il fit une récapitulation de toutes les sciences qu'on peut puiser dans les Écoles et dans les livres, et se demanda s'il devait en continuer l'étude ou les abandonner. Ainsi on trouve dans le discours sur la méthode une revue des différentes sciences qu'on enseignait dans les écoles et la critique de ces sciences sous le rapport du but que Descartes se proposait, critique ingénieuse et curieuse pour l'époque. Il commence par les langues; il les avait apprises suffisamment: il remarque qu'elles ne sont que des instrumens, qu'en elles mêmes elles n'apprennent rien de certain; comme il possède cet instrument il ne juge pas à propos de s'en occuper davantage.

L'histoire, il l'estime beaucoup; il remarque que l'histoire nous fait voyager dans le temps passé; que comme courir le monde nous fait connaître les pays qui ne sont pas le nôtre, l'histoire ~~ce~~ voyage dans la durée, nous fait connaître des temps différents du nôtre; il la déclare fort bonne pour détruire les préjugés fondés sur les coutumes, les mœurs, les idées de notre temps, en nous faisant voir qu'à d'autres époques des hommes tout aussi sages, tout aussi éclairés que nous ont pensé différemment. Ainsi la même utilité qu'il trouva à voyager il la trouva dans l'histoire. Mais il recommande de ne se livrer à cette étude qu'avec mesure; quand on voyage trop on devient étranger à son pays, de même quand on se renferme trop long-temps dans l'étude des temps passés, on finit par n'être plus de son temps. Dans l'histoire on retranche les circonstances basses et communes. Quand on vit trop long-temps dans l'histoire on s'accoutume à se faire de la réalité une idée inexacte; de sorte que dans les affaires présentes on se conduisait d'après cette idée, on tomberait dans des extravagances; car on partirait de ppes romanesques, par cela même qu'elles seraient incomplètes. Il renonce donc à l'histoire.

Quant aux fables, il entend par là sans doute, les romans et les ouvrages d'imagination, il trouve qu'elles amusent l'esprit, qu'elles lui donnent du repos après ses méditations; mais

elles ont encore plus l'inconvénient de faire concevoir comme possibles les choses non réelles de tourner l'esprit au bizarre, à l'extraordinaire; de lui donner de fausses idées; le danger est donc encore plus grand qu'en histoire. Il y renonce.

L'Eloquence et la poésie charment aussi l'esprit; mais elles sont inutiles comme arts, car ce sont des talents naturels. Si vous êtes orateur ou poète et que les circonstances favorables vous soient données, vous êtes orateur ou poète; si la nature vous a refusé ces qualités, les règles ne vous les donneront pas.

Il porte un jugement plus favorable sur les mathématiques; ce sont les seules sciences dans lesquelles on rencontre q.q. certitude. Aussi il les estime, et admire leur certitude; mais il fait remarquer qu'elles sont tout au plus applicables aux arts techniques; il trouve là un fondement solide, mais ne voit pas quel édifice on pourrait élever sur cette base. Il abandonne les mathématiques.

Le quiétisme des moralistes lui paraît, au contraire, un bel édifice sans base. Il leur reproche de créer des vertus, un héroïsme tout à fait chimériques et fabuleux, d'avoir manqué jusque là de ppes certains; il regarde comme des fictions les différentes images qu'ils donnent de l'homme vertueux, ne voyant pas qu'elles soient des conséquences rigoureuses de la nature de l'homme. C'est pourquoi les vertus des moralistes conduiraient à la folie parce qu'elles sont exagérées.

Quant à la théologie, il se prosterne devant elle; mais il déclare qu'il est inutile de la discuter parce que les choses qu'elle nous enseigne sont révélées, que les plus grands esprits ne sauraient y rien comprendre. Ce sont des mystères que la méditation ne peut percer, et que l'homme ignorant reçoit comme l'homme le plus éclairé.

La ppie, il lui rend la justice de déclarer qu'elle devrait contenir les fondements de toutes les sciences. Mais ayant lu beaucoup de ppes il a remarqué que pas une question n'était définitivement résolue, puisqu'on dispute encore sur toutes; par conséquent il est inutile de l'étudier dans les livres et dans les leçons des maîtres.

La Jurisprudence et la Médecine sont fort utiles pour gagner beaucoup d'argent; mais lui, il est assez riche pour vivre sans cette ressource; et comme elles ne sont bonnes qu'à enrichir ceux qui s'en occupent, il les abandonne. D'ailleurs elles ont leurs ppes dans la ppie, et comme en ppie il n'y a rien qui ne soit douteux, la conséquence ne peut être certaine quand le ppe ne l'est pas. Ici on voit l'alliance des sciences naturelles et des sciences morales; il les considérait en effet comme ayant les unes et les autres leurs bases dans la ppie.

Il ne reste plus que les fausses sciences, comme l'alchimie, l'astrologie et la magie. Il peut être avantageux de les étudier, mais seulement pour se mettre en garde contre leurs pièges; Descartes en sait assez pour ne pas s'y laisser prendre.

Cette revue finie, il ne voit pas la nécessité d'étudier la science dans les leçons des maîtres ou dans les livres. Il y renonce pour chercher ailleurs la doctrine certaine, qu'il n'y a pas trouvée. Ainsi l'autorité des maîtres et des livres est détruite aux yeux de Descartes. Cette conclusion le conduit à s'adresser ailleurs pour trouver la science à laquelle il aspire. Il ne lui reste plus que deux sources 1° le grand livre du monde, suivant son expression; 2° la réflexion ou la raison s'appliquant à chercher les bases de la certitude et de la science.

C'est en vertu de ces réflexions qu'après être sorti du collège, 1612 et avoir passé q.q. temps à Paris Descartes prit la résolution de voyager et la mit à exécution. Non seulement

il voyagea, mais encore se fit soldat pour voyager plus commodément et se trouver dans des circonstances plus variées. Dans ses voyages voici la méthode qu'il observa pour arriver à son but: Quand il se trouvait dans une circonstance difficile, où il lui importait beaucoup de connaître la vérité, il remarquait quels jugements il portait alors et à quels titres il les portait De même quand un autre se trouvait dans une circonstance, où il lui importait de bien connaître la vérité, il faisait sur cet autre la même observation, pensant qu'il y a plus de chance de vérité dans les jugements d'un homme, qu'un événement fâcheux doit punir d'avoir mal jugé. Les livres sont écrits dans le cabinet par des pphes qui spéculent à leur aise; ils peuvent tomber dans l'erreur, sans qu'il en résulte pour eux aucun mal; si le professeur se trompe, le seul inconvénient auquel il soit exposé c'est la réfutation de sa doctrine. Il est donc moins intéressé à bien juger qu'un homme placé dans une circonstance critique. Comme ce n'est pas la vanité, mais l'intérêt qui nous porte alors à bien juger Descartes espérait rencontrer plus de vérité dans ces sortes de jugements que dans les livres et les leçons des maîtres. C'est dans cette vue qu'il voyagea. Malheureusement Descartes ne trouva pas plus d'accord, de conséquence, de certitude dans les jugements du sens commun que dans ceux de la science. Il remarqua que sur les mêmes choses les hommes des différents pays jugeaient différemment, par suite de leur éducation, de leurs préjugés nationaux, des moeurs et des coutumes de leur patrie. Il y trouva autant de diversité que dans les jugements des pphes et de ses anciens maîtres; de sorte qu'il ne retira de ses voyages qu'un seul profit, celui de secouer ses préjugés fondés sur les coutumes et les usages de son pays. Ses voyages le mirent en doute sur toutes les opinions qui s'étaient accumulées en lui par le fait de l'éducation, des leçons et des lectures.

Le voilà qui après avoir passé par la meilleure école de son temps, lu et entendu les pphes les plus distingués, vu et parcouru une grande partie de l'Europe pour recueillir les opinions du sens commun, se voit forcé de secouer la triple autorité, de ses maîtres, des livres, et de l'opinion générale; et de plus de mettre en doute tout ce qu'il avait cru jusque là, toutes ces croyances dérivant de l'une ou de l'autre de ces trois sources. Ni les maîtres, ni les livres, ni le sens commun ne lui ont montré la science certaine; ce qui prouve qu'on ne peut se fier aux opinions qui en dérivent. Il est donc conduit à un doute universel. Il ne lui reste plus que sa raison seule pour juger.

Tout cela lui fit prendre la résolution de se retirer du monde pour se livrer à la méditation. Il exécuta ce projet au commencement de l'hiver de 1619, à l'âge de 23 ans. Avoir conçu et accompli ce dessein à 23 ans, voilà ce qu'il y a de fort, de sublime dans Descartes. Nous sommes donc arrivés à cette époque où après avoir détruit en lui même l'autorité des maîtres, des livres et du sens commun, il ne trouve plus qu'une seule chance de vérité, les lumières de sa raison, où il se retire à l'écart et s'enferme dans un poële pour voir s'il ne découvrira pas les fondements de la certitude. Il donne lui même l'histoire des idées qui lui vinrent pendant cet hiver.

La 1re idée qui l'occupa fut celle-ci: comment se fait-il qu'il n'y ait que diversité et contradiction dans les sciences et dans les jugements du sens commun? C'est un fait qu'il

avait constaté par l'expérience, et un esprit aussi excellent devait chercher à s'appliquer à singulier phénomène. Il remarque qu'ordinairement il y a moins de perfection dans les ouvrages qui se sont faits successivement et par parties que dans ceux qui ont été produits d'un seul jet et par une même main; que les vieilles cités, qui n'étaient d'abord que des bourgades, et qui se sont accrues successivement sont des villes tortueuses, mal bâties, dans lesquelles il n'y a aucun plan, aucun ordre; tandis qu'une ville nouvellement construite par un seul prince, un seul architecte offre un plan parfaitement régulier, des rues perpendiculaires les unes aux autres, ne présente rien de contradictoire, de bizarre, de divers. Cette comparaison il l'applique de suite aux sciences, aux opinions de sens commun, et à celles de chaque individu. Les sciences datent de loin, car les questions sont posées de toute éternité; au point où nous sommes arrivés, les sciences ne sont que les 1ères opinions grossies des opinions de tous ceux qui s'en sont occupés. C'est donc un ouvrage produit successivement par parties et sans plan; mille ouvriers y ont mis la main. Il n'y a donc pas de raison dans les sciences pour qu'on n'y rencontre pas une extrême diversité d'opinions. D'un autre côté, les opinions d'une nation sur une question quelconque ne sont que l'accumulation successive des opinions premières que cette nation a eues, et de celles qui ont modifié les précédentes. Enfin les opinions d'un homme ne sont que les opinions de sa nourrice, de ses parents, de ses précepteurs, des livres qu'il a lus; et quand il est arrivé à l'âge où il peut faire usage de sa raison, il trouve en lui une science toute faite; les résultats qu'il devait obtenir par l'emploi de cette raison lui sont donnés avant qu'il ne l'ait mise en exercice. Les opinions de chacun de nous ne sont donc que la réunion des opinions déposées successivement en nous par ceux qui nous ont maniés et pétris, pour ainsi dire. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce qu'il y ait contradiction et diversité dans les sciences, dans les opinions et des nations et des individus, ces sciences et ces opinions étant la somme d'opinions diverses amassées sous l'influence de circonstances et d'enseignements divers.

Telle est l'application que fait Descartes du peu de certitude des sciences, des jugements de sens commun et des opinions individuelles. Il en vient à cette conséquence, qu'il soupçonnait déjà avant cette revue, c'est qu'il ne lui reste qu'un seul parti à prendre: 1° faire table rase dans son esprit et considérer provisoirement comme fausses toutes ses opinions actuelles; 2° reconstruire à neuf l'édifice de ses connaissances avec les simples lumières de sa raison. Il va donc rejeter de son esprit comme autant de préjugés ses opinions qui, à ses yeux, viennent de sources impuissantes; tel est le parti que prit Descartes. Voilà par où Descartes est le père, le prophète de la philosophie moderne. Toutes les autorités possibles, excepté celle de la raison, sont niées en vertu du néant et de la vanité de leurs résultats par un soldat de 23 ans.

Quelle retenue cependant dans cet esprit si hardi! avant d'exécuter son entreprise, il se demande si lui individu a le droit de faire main basse sur tout ce que croient les hommes; il proteste que ce qu'il va faire il ne le fait que pour lui. Quiconque trouve sa maison mal faite a bien le droit de la renverser pour la reconstruire; mais il serait coupable d'abattre toute une ville pour se préparer une habitation plus commode. Descartes ne donne pas même sa résolution pour exemple. Elle serait dangereuse pour les esprits incapables de trouver le vrai chemin, et la

moitié des hommes sont dans cette catégorie; d'un autre côté il ne trouvera pas d'imitateurs
dans cette autre moitié, qui est assez modeste pour estimer mieux l'opinion générale que la sienne
Pour les premiers qui manquent de capacité un tel parti serait dangereux; aux derniers qui
manquent de hardiesse Descartes ne conseille pas de suivre son exemple. Il aurait été tout à fait
du nombre de ceux qui respectent l'autorité, si une suite de circonstances qui n'ont pas dépendu Voy
de lui, ne l'avaient conduit à trouver d'une égale force ou d'une égale faiblesse les opinions
des divers partis. Parmi mes maîtres les uns disent blanc, les autres noir; et ils sont également
capables; j'estime autant une nation qu'une autre, un livre qu'un autre livre. A qui donc
m'en rapporter? Il se trouve ainsi forcé de ne plus en croire que lui même. Comme peu de
gens sont arrivés au même résultat, son exemple ne peut être contagieux. L'époque où vivait
Descartes rendait cette retenue nécessaire. La preuve en est dans l'exemple des philosophes précédents.

5e Conférence.

Nous voyons maintenant la marche que suivit Descartes pour arriver au point où nous l'avons conduit,
c'est à dire au moment où il prend la résolution de se débarrasser de toutes les opinions qu'il a admises
jusque là et de reconstruire à neuf l'édifice de ses connaissances. Ce qui domine dans l'esprit de
Descartes, c'est le besoin de certitude; ce qui domine également c'est cette sévérité de jugement qui fait
qu'on ne prend pas pour certain et démontré ce qui n'est que vraisemblable. Avec ces deux prédispositions
Descartes entre à l'École pour apprendre tout ce qu'il est utile de savoir, et il est frappé du peu de
certitude de ce qu'on lui enseigne et des contradictions qui se rencontrent entre les choses qu'on lui
enseigne; cela ruine à ses yeux l'autorité de ses maîtres. Il étudie les livres où est déposée la science
des temps passés; cette même sévérité d'esprit le mène à douter également de tout ce qu'on
trouve écrit dans les livres, où il y a la même faiblesse de démonstration ou la même contradiction.
Ne trouvant la science certaine ni dans les leçons de ses maîtres ni dans les livres, il se résout
à étudier le grand livre du monde. Il rencontre la même faiblesse, la même incertitude, la même
contradiction dans les opinions du sens commun et dans celles des individus, fondées qu'elles
sont sur les coutumes, les habitudes, l'éducation, et des circonstances tout à fait locales. Il ne
recueille pas de ses voyages le fruit qu'il en attendait, et il rejette l'autorité du sens commun
comme il avait rejeté celle de la science. Il est donc réduit à douter de tout ce qu'il a cru
jusque là et à chercher la vérité par lui même. Il forme alors le projet de considérer tout ce
qui est entré jusque là dans son esprit comme non avenu, puis de mettre à la place des
opinions qu'il rejette des opinions certaines. Ainsi déraciner tout ce qui est dans son esprit,
trouver et remettre à la place q.q. chose de certain; tel est le dessein de Descartes. voilà pourquoi
il s'enferme tout un hiver, voilà le but de toute sa vie; c'est de cette époque que date le commen-
=cement de la vie philosophique de Descartes. Dans la première partie de cette époque il reconnait le néant
des autorités d'après lesquelles tous les hommes croient comme il a cru lui même; la 1re conséquence
qu'il en tire c'est que toutes les opinions qui sont actuellement dans son esprit sont fausses ou
douteuses, la 2e c'est qu'il doit leur substituer q.q. chose de certain; mais trouver q.q. chose de
certain il faut avoir une bonne méthode. C'est donc avant tout une méthode qu'il faut créer.

Descartes tient compte du passé en fait de méthodes comme en fait d'opinions. Il examine
les méthodes qui ont été jusque là reconnues. Trois méthodes existent, celle qui est consacrée dans la
Logique scolastique, celle des Géomètres ou Analyse géométrique, celle des Algébristes ou analyse
algébrique. Il examine s'il peut emprunter l'une ou l'autre de ces trois méthodes, et il se met à
les critiquer. — Quant à la méthode scolastique, il trouve qu'elle est impuissante pour conduire

à la découverte de la vérité; elle ne peut servir, quand la vérité est connue, qu'à la faire connaître à la démontrer aux autres. Ce qui est parfaitement vrai. Avec cette méthode on peut faire des disciples, mais par elle arriver à la vérité jusqu'alors inconnue, c'est impossible. D'un autre côté, il trouve que si la Logique scolastique sert ou peut servir à appliquer et à démontrer aux autres ce que l'on sait déjà soi même, elle sert aussi à parler sans jugement de ce qu'on ignore. Bien plus, prenez une opinion vraie ou fausse, il vous sera facile de la réduire à la forme syllogistique en l'appuyant de raisons spécieuses; car cette méthode du syllogisme n'appréciant pas la vérité, mais étant toute de forme, on peut l'appliquer avec le même succès à défendre les opinions les plus erronées comme les opinions les plus vraies. C'est ce qui est démontré par l'histoire de toute la scolastique; c'est aussi ce que démontra parfaitement Descartes dans cette assemblée, où nous l'avons vu donnant tous les caractères de la fausseté à une vérité bien claire, et tour à tour de la vérité à une fausseté bien évidente. — Toutefois ce sévère jugement de la Logique scolastique n'empêche pas Descartes de reconnaître qu'elle renferme q.q. bons préceptes, mais tellement noyés dans une foule de mauvais, qu'il serait aussi difficile de les en extraire, que de faire sortir une Vénus d'un bloc de marbre. Il aime donc mieux chercher par lui même une méthode nouvelle.

Voy. la note (3)

Il est beaucoup plus satisfait des deux autres méthodes, c'est à dire de l'analyse géométrique et de l'analyse algébrique; mais il reconnaît que ces deux méthodes ne s'appliquent bien qu'aux quantités arithmétiques ou géométriques, c'est à dire aux nombres et aux étendues; que, si on les sort de cette application aux quantités, elles deviennent infiniment moins puissantes, et même souvent faussent l'esprit. Il ne veut pas rejeter ce qu'elles ont de bon, c.à.d. la décomposition ou l'analyse, ni le procédé qui fait aller l'esprit du plus au moins connu. Mais il pense que ces deux procédés ne constituent pas une méthode à eux seuls. Il conclut donc qu'il est obligé de chercher une méthode plus complète et plus simple, plus propre à conduire l'esprit à la découverte de la vérité. Il croit être parvenu à une méthode qui embrassera tout ce qu'il y a de bon dans les trois autres. C'est alors qu'il pose les 4 règles célèbres de sa méthode:

1° La première était, dit-il, de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle; c'est à dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention, et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute;

2° La seconde, de diviser chacune des difficultés que j'examinerais, en autant de parcelles qu'il se pourrait, et qu'il serait requis pour les mieux résoudre;

3° La troisième, de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu comme par degrés jusques à la connaissance des plus composés, et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres;

4° Et la dernière, de faire partout des dénombrements si entiers et des vues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre. (Disc. sur la méthod. p. 141 – 2 édit. Cousin)

On est étonné de lire ces 4 règles après avoir lu tout le préambule qui les précède. On s'attend après ces longues réflexions que Descartes va arriver à une méthode véritablement philosophique, c.à.d. claire, rigoureuse, dont tous les procédés soient liés l'un à l'autre, à une méthode qui soit un système; et on ne trouve que des préceptes qui appartiennent plutôt au bon sens qu'à la philosophie. En effet tout le livre sur la méthode n'est guère que du bon sens commun. On voit avec quelle peine il cherche à échapper à l'autorité, et on sent qu'il n'a pu y échapper que par l'horreur des formes, qu'en se faisant homme de bon sens. Ce n'est que plus tard que le philosophe reparaît.

Il faut d'abord chercher dans les formes toutes unies, toutes simples, sous lesquelles se présentent les quatre règles si nous y découvrirons une solution à la question des caractères de la vérité et des moyens de la trouver.

Une methode est un ensemble de procédés pour conduire l'esprit à la découverte de la verité. Or,
avant d'arriver à cet ensemble de procédés, il faut tenir déjà le criterium de la verité, il faut
avoir trouvé ce qui la distingue de l'erreur. Cette question est la condition sans laquelle la methode
est impossible, et cette question resolue il est bien plus facile de déterminer les procédés à suivre
pour arriver au vrai. Resoudre la question des caractères de la verité était donc la 1re chose à faire,
et l'esprit si sensé, si juste, de Descartes a senti cette necessité: aussi sa 1re regle contient ce
criterium. A quel signe Descartes reconnait-il la verité? au signe de l'évidence; il ne veut comprendre
rien de plus en ses jugemens que ce qui se présente si clairement et si distinctement à son
esprit, qu'il n'ait aucune occasion de le mettre en doute: le criterium se reduit à ne rien admettre
comme vrai désormais que ce qui lui paraitra évidemment tel. Ainsi donc toutes les fois que
Descartes rencontrera une proposition ou une opinion telle qu'il la connaitra avec distinction
et clarté, et qu'elle ne lui offrira aucune occasion de la mettre en doute, à ce signe Descartes
reconnaitra qu'elle est vraie, et l'acceptera comme telle. Son criterium de verité, c'est donc l'évidence.

Il semble que l'on n'a pas beaucoup avancé quand on a dit que le criterium de la verité
c'est l'évidence; mais en se reportant au temps de Descartes, on trouve que c'est avoir fait
un grand pas que d'avoir assigné à la verité ce caractère. Par là se trouve banni du domaine
de la science le criterium de l'autorité. Si on vient nous dire que telle opinion est vraie parcequ'elle
est dans l'Ecriture, ou parceque le maitre l'a dit, ou parcequ'elle se trouve dans Aristote, ou
parceque tous les hommes y croient, si l'évidence n'atteste pas à Descartes la verité de cette
opinion, il nie l'autorité sur laquelle elle repose, et rejette l'opinion proposée. Ainsi la 1re
regle posée par Descartes a pour effet d'établir un criterium de verité, qui infirme tous ces
criterium dont la formule générale est l'autorité, et qui leur substitue celui de l'évidence rationnelle.
C'est comme s'il disait ou répétait ce qu'il n'a cessé de dire depuis le commencement jusqu'à
la fin de son discours: je suis resolu à ne plus rien admettre sur la foi des autres, ni sur la foi
des maitres, ni sur la foi des livres, ni sur la foi du genre humain; je n'admettrai que ce qui
me sera évidemment démontré, en un mot je n'admettrai rien que sur la foi de ma raison. Or,
pour la raison quel est le signe le plus manifeste de la verité? C'est l'évidence: le criterium est
sinon le plus précis, au moins le plus général. En effet nous arrivons à la verité par nos
differentes facultés intellectuelles; chacune d'elles a un certain nombre de faits qu'elle seule peut
saisir. Or, quand nos sens ont recueilli certains faits actuels, ou quand le sens intime nous en
fait connaître d'autres également actuels, quand la memoire nous rappelle des faits passés,
ou que la raison a conçu clairement une idée, alors la Raison ou le jugement interne examine
et apprécie ce qu'ont apporté ces differentes facultés de l'esprit; elle se fait cette question: n'y
a-t-il pas lieu de mettre en doute le fait particulier que les sens, la memoire ou la raison
nous attestent? Et c'est quand la raison ne voit aucun motif de douter de l'un ou l'autre de ces
témoignages qu'elle déclare que ce témoignage est vrai et le fait particulier certain.

Voilà comment se passent en gros les choses dans l'esprit. Si on veut résumer et pourquoi
la raison accepte les divers témoignages des facultés on trouve que l'expression la plus haute de
ce pourquoi, c'est que la Raison ne trouve pas qu'il y ait lieu d'en douter. Sans doute c'est
un criterium très-vague, très-général; mais Descartes arrivait le premier. On a été depuis
bien beaucoup plus loin, on a été plus précis et plus sévère. Toujours est-il que c'était pour
l'époque une grande verité qu'émettait Descartes. Ce criterium avait le mérite de nier toute
autorité, et c'est à l'autorité que Descartes avait affaire. Il se trouvait en face d'un passé, et
nous pouvons ajouter d'un présent dont l'unique criterium était l'autorité. Il s'occupa bien moins

de chercher un criterium d'une application facile et commode, que d'en découvrir un qui nie fortement le précédent; il est plus préoccupé du passé, son ennemi véritable que de l'avenir qui ne le regarde pas. Il conserve partout et toujours son caractère de destructeur du passé; et s'il est le créateur de la philosophie moderne, c'est qu'il a fini la philosophie du moyen âge; car quiconque finit une époque commence nécessairement la suivante.

Dans l'application de ce criterium Descartes le précise bien davantage. En effet, en l'appliquant, il arrive à n'admettre comme évident et par conséquent comme parfaitement vrai qu'une seule chose, le témoignage du sens intime. Ainsi parmi les différentes choses que nous enseignent nos facultés Descartes n'accorde le caractère de la vérité qu'à celles que nous atteste la conscience, laquelle ne nous donne qu'une seule chose, la pensée. C'est la seule qu'il puisse admettre immédiatement. Après avoir posé pour criterium l'évidence de la Raison, il ne reconnaît dans l'application pour être douées de ce caractère que les données du sens intime; il nie que les données des sens extérieurs, de la Raison à priori, de la mémoire portent ce caractère. En conséquence s'il veut connaître le monde extérieur, Dieu, le passé, il ne peut que les déduire de la pensée; c'est de cette seule donnée qu'il tire la science universelle. Voilà ce qui fait que dans l'application son criterium se resserre et se précise. Il l'a dit lui même: Il n'y a de vrai que ce que nous donne le sens intime et ce que le raisonnement peut légitimement en déduire.

Tenons nous en pour le moment au criterium proposé dans sa méthode, sans examiner l'application qu'il en fait, et voyons quel peut être par rapport à ce criterium le but des trois autres règles. Dans la première les caractères de la vérité avaient été posés, il fallait donc déterminer ensuite les procédés propres à conduire l'esprit à des connaissances certaines, à des vérités portant ces caractères. Ces procédés sont parfaitement simples chez Descartes, il recommande dans sa seconde règle de diviser les difficultés pour les mieux résoudre. Ce second précepte c'est l'analyse, ce procédé en vertu duquel on décompose dans ses différentes parties les complexes que présente partout le monde, pour étudier séparément chacune de ces parties et arriver finalement à reconstruire le tout dont on connaît parfaitement toutes les parties.

La troisième règle est celle ci: aller du simple au composé, ou du plus aisé au plus difficile à connaître. Ainsi l'objet étant décomposé, Descartes prescrit ce par quoi il faut commencer pour arriver à la solution; il prescrit d'aller du connu à l'inconnu, comme on dirait aujourd'hui.

La 4e règle prescrit de procéder de telle sorte qu'on n'omette aucun élément du tout, aucune partie, afin que, quand on recomposera ce tout, il ne se trouve point mutilé. Ces trois dernières règles ne renferment en définitive que l'analyse; c'est là ce qu'il y au fond de ces préceptes sous une forme si indéterminée; l'analyse, tel est le véritable procédé scientifique de Descartes.

Ainsi 1° Criterium de Descartes, ou l'évidence; 2° procédés pour arriver à la vérité, analyse décomposition, aller du simple au composé, n'omettre aucun élément; méthode parfaitement simple, parfaitement claire, mais qui serait bien plus philosophique si Descartes l'eut précisée davantage. Ce qu'il y manque, c'est qu'il n'indique pas la liaison de ces quatre règles; on ne voit pas pourquoi l'une est mise avant l'autre; on ne voit ni d'où cela vient ni où cela va; on ne voit pas même pourquoi il adopte ces quatre règles plutôt que quatre autres; mais son plus grand tort est de ne les avoir pas systematisées. Il est évident que Descartes était alors à l'état de simple bon sens. Il a nié hardiment tout ce qui l'avait précédé, il a été précis et fort dans la négative; mais il devient vague, incertain et faible sous le rapport de la précision, quand il expose sa propre méthode. Après avoir tout détruit il se trouve dans un grand embarras; il prend quatre règles qui doivent paraître justes à tout homme de bon sens

mais dont lui même ne sent pas bien la portée; il le suit sans trop savoir où cela le mène. On voit par
la suite que Descartes n'est pas sans quelque inquiétude sur la bonté de sa méthode. Quand il vient à
l'appliquer et que déjà il a obtenu quelques résultats, il se demande: voilà des choses que je n'ai pas pu
ne pas admettre comme vraies, mais à quel signe les ai-je déclarées vraies? Voyons ce qui m'a fait
admettre certaines choses et rejeter certaines autres. C'est certainement dans cette expérience que je
puis reconnaître le caractère de la vérité. Or, ce qui fait que de plusieurs choses j'ai adopté les unes
et nié les autres, c'est que les unes se sont présentées si clairement à mon esprit que je n'ai eu
aucune raison de les mettre en doute. Ainsi il suffit pour qu'une chose soit vraie qu'elle ait été conçue
clairement et distinctement par l'esprit; en sorte que nous retombons dans l'évidence. On lui a fait
une objection bien simple: de ce que notre esprit, a-t-on dit, conçoit clairement et distinctement une
montagne d'or, s'ensuit-il que cette idée soit vraie? Il répondit: il est vrai que je ~~conçois~~ me représente une montagne
d'or; mais c'est un acte de l'imagination; ici je ne conçois pas, j'imagine: et ainsi il se sauve par
la distinction de l'imagination x et de la Raison. Mais Descartes ne peut échapper à cette autre objection

x Voy. la note (2) à la fin du cahier

qui le condamne à un cercle vicieux: une idée est vraie quand elle est évidente; or, ~~[illegible]~~
reconnaissons-nous qu'une idée est vraie, c'est lorsque nous la concevons clairement et distinctement
c'est-à-dire avec évidence; en sorte qu'une idée est évidente quand elle est évidente, et une idée vraie
se reconnaît à ce signe qu'elle est vraie.

Ce qu'il y a de positif dans Descartes c'est qu'il rejette le criterium de l'autorité, c'est qu'il n'admet
comme vrais que les opinions reconnues pour telles par la Raison; c'est en un mot l'autorité de la
raison mise à la place de toutes les autres autorités.

6e Conférence.

Nous l'avons dit en commençant, le Discours sur la Méthode n'est autre chose que l'histoire intellectuelle
de Descartes. Cette histoire, comme nous l'avons vu, se partage en deux périodes. Dans la 1ère, toute
négative, Descartes arrive à constater l'incertitude et le néant des connaissances acquises jusqu'à lui;
des connaissances ou des opinions qui sont contenues dans les livres ou admises par le sens commun.
Les connaissances ou ces opinions étant à ses yeux contradictoires et incertaines il remonte de l'effet à la cause,
des opinions aux autorités d'où elles émanent, et il nie ces autorités. Il résulte de là que ses propres opinions
parce qu'elles sont fondées sur ces autorités se trouvent aussi frappées de doute. De là la partie négative de
la vie intellectuelle de Descartes; c'est la négation de tout ce qu'il a cru jusque là et de ce que tout
le monde croit. De la négation de ces opinions à celle de toutes les autorités qui les imposent il n'y a qu'un
pas. Descartes le fait; il nie les livres, ses maîtres et le sens commun. Ainsi la négation de Descartes
s'étend à tout le passé, et à tout le présent en s'y comprenant lui même.

Mais ensuite il faut reconstruire; pour reconstruire il lui faut une méthode; il la crée; cette
méthode est le premier pas qu'il fait pour arriver à rétablir l'édifice de ses connaissances. Nous avons
les 4 maximes de la méthode de Descartes. Il avait alors 23 ans et se trouvait en quartier d'hiver
dans une ville d'Allemagne.

Descartes n'eut pas plutôt posé les règles de sa méthode qu'il commença à l'essayer. Il choisit
d'abord pour achever l'hiver, à l'étude des mathématiques, qu'il reprit avec beaucoup d'ardeur. Il
choisit les mathématiques pour accoutumer son esprit à se repaître de vérité, et à ne point se
contenter de raisons fausses ou faibles. Dans cette 1ère application de sa méthode il paraît avoir découvert
le germe des grands perfectionnements qu'il introduisit plus tard dans l'Algèbre et la Géométrie.
Il ne consacre qu'une page de son Discours à raconter cette 1ère application de sa méthode aux mathématiques
mais aux termes précis qu'il emploie on peut reconnaître le germe des découvertes que Descartes fit
dans cette branche de la connaissance humaine. Il n'appliquait pas sa méthode pour faire des mathématiques
mais pour s'exercer dans cette méthode. Il l'appliqua ensuite à une foule d'autres sujets; cette

application lui offrait encore cet avantage qu'elle l'accoutumait à concevoir les choses plus
nettement et plus distinctement et à bien conduire sa raison. A mesure qu'il se servait davantage
de sa méthode, il s'apercevait que son esprit faisait des progrès dans l'art de découvrir la vérité. Il ne
cherchait qu'à appliquer convenablement sa méthode; il n'était occupé que de l'instrument, non de
ce qu'il en pouvait tirer. Il aperçoit bien dans le lointain une science, à laquelle il appliquera sa méthode
pour cette science elle même. Il indique d'avance la philosophie comme la science fondamentale, par laquelle
il devra commencer pour reconstruire l'édifice abattu de ses connaissances. Mais il reconnaît qu'il est
trop jeune et pas assez sûr de son instrument; il réserve ce projet pour un temps plus éloigné.
Il se résout à apprendre encore pendant plusieurs années à manier son instrument. En conséquence
il doit sortir de son poêle, et se remettre à courir le monde. Mais si on peut être irrésolu dans ses
jugements, on ne peut l'être dans sa conduite sans danger pour soi même et pour les autres; il est
donc nécessaire qu'il se fasse une Morale provisoire. Il distingue d'abord nettement et avec cette
hardiesse de raison qui lui est propre l'intelligence ou les jugements de la conduite et des actions, la
théorie de la pratique. Il n'y a plus rien de certain dans ses opinions, ses jugements sont irrésolus; mais
comme sa conduite ne peut participer à cette irrésolution, il faut qu'il se crée des règles pour
la diriger. Il ne peut fonder de règles certaines, car ces règles devront s'appuyer sur des jugements
et Descartes n'en connaît pas de certains. Sa Morale ne sera donc pas définitive, elle ne sera que
provisoire; mais il la suivra avec constance et fermeté, parceque sa conduite doit être exempte de
l'incertitude de ses opinions. Il crée donc une méthode pour se conduire, comme il en a fait une
pour penser, et de même qu'il a posé 4 règles pour arriver à la vérité de même il pose pour se
bien conduire 4 règles provisoires, auxquelles il se résout de tenir invariablement. Ce sujet étant
étranger à la philosophie de Descartes ne nous arrêtera pas long-temps; mais comme ce passage peint
bien son caractère rempli de bon sens, et est peut être ce que Descartes a écrit de plus beau sous
le rapport du style, il est bon de le lire dans l'auteur.

Avec cette Morale Descartes reprend le cours de ses voyages, qui durent 9 ans. Pendant ce temps
il cherchait dans chaque matière comment on peut s'y méprendre et la cause possible de nos illusions
afin d'accomplir le projet réel et non fictif de déraciner de son esprit toutes les opinions qu'il pourrait.
Il voulait aussi ~~recueillir de~~ recueillir des matériaux pour construire; il détruisait d'une part, de l'autre
il mettait de côté plusieurs observations, plusieurs remarques qui lui serviront plus tard. De plus,
il appliquait sa méthode à toutes sortes de sujets, ce qui ne l'empêchait pas de se mettre en retraite
de temps en temps pour l'appliquer plus spécialement à des questions mathématiques. Déraciner
véritablement de son esprit toutes ses opinions, et appliquer sa méthode, tels étaient ses deux grands
buts; il en atteignit encore un 3e, ce fut de recueillir beaucoup de matériaux pour reconstruire
l'édifice renversé. Ainsi son but était tout autre que dans la première de ses voyages, qui avait
précédé l'hiver de 1619 à 1620. Alors il cherchait q.q. chose de certain; dans la seconde partie, il n'avait
reconnu rien de certain, il s'était fait une méthode; son but était donc de détruire ses opinions, qui
n'étaient que préjugés et de s'accoutumer à manier la méthode avec laquelle il voulait en élever dans
son esprit de plus solides.

Cela fait, il ne se sentait pas encore disposé à se mettre à l'ouvrage. Mais comme il était en
relation avec beaucoup de savants, il commençait à être connu. On parlait beaucoup et avec curiosité
de ses découvertes en philosophie et en mathématiques. On attendait qu'il publiât le résultat de ses
recherches. Des personnes qui avaient raconté quelques unes de ses opinions les avaient défigurées;
les uns en avaient exagéré l'importance, d'autres les avaient montrées sous un jour défavorable.

cela fit que Descartes se mit à la tâche plus tôt qu'il n'aurait voulu, et se retira en Hollande où il passa plusieurs années avant de rien publier.

Arrivé à la 4e partie de son Discours Descartes expose d'une manière rapide et abrégée les résultats de ses propres méditations sur la pphie. Il avait embrassé dans sa pphie non seulement ce qu'on entend aujourd'hui par pphie, mais encore toutes les sciences sans exception, l'univers avec Dieu qui en est l'auteur, l'homme qui en est la créature la plus remarquable et la plus distinguée, et tous les autres êtres qui le peuplent; enfin il descend jusqu'aux détails de l'anatomie et de la physiologie. Il ne raconte que les résultats de ses recherches sur l'homme et sur Dieu; il montre comment après avoir détruit ses opinions il se demanda s'il ne restait rien, qui fut si clair et si évident qu'il ne put en douter. Il parcourut donc toutes ses connaissances et les rejeta toutes; mais par cela seul que je les rejette, se dit-il à lui même, je doute, et douter c'est penser; je pense, donc j'existe. C'est le ppe ferme, inébranlable sur lequel il se propose de construire sa pphie, parceque la pensée est le seul fragment qui lui reste après le naufrage universel de toutes ses opinions. De ce ppe il déduit d'abord la distinction entre lui qui pense et son corps; distinction qu'il pose d'une manière assez vague. Il a l'idée de q.q. chose de parfait; il en conclut l'existence de ce q.q. chose; c'est ainsi qu'il s'élève à Dieu. Il fonde sur la véracité divine la croyance à la réalité du monde. C'est à l'exposition de ces points ppaux de sa pphie proprement dite qu'il consacre le livre de ses méditations; nous y reviendrons quand nous examinerons cet ouvrage.

Passons à la 5e et 6e partie du discours sur la méthode, moins susceptible encore d'analyse que la 4e. Dans la 5e Descartes dit qu'après avoir exposé les résultats immédiats de sa méthode il désirerait poursuivre et faire voir la chaîne des vérités qu'il avait déduites de son point de départ; mais comme il lui faudrait entrer dans de trop longs détails, il se borne à énumérer les choses sur lesquelles ont porté ses méditations, et sur lesquelles il est arrivé à des opinions certaines. Cette énumération comprend à peu près les objets de toutes les sciences. Il s'arrête néanmoins sur un point particulier, la circulation du sang, pour donner un échantillon de la manière dont il applique sa méthode.

Dans la 6e partie, il raconte qu'il avait exposé tout cela 3 ans auparavant dans un grand livre, qu'il avait ensuite supprimé, parcequ'il avait appris que des doctrines toutes semblables avaient été condamnées par des personnes pour lesquelles il avait beaucoup de respect et de déférence. Il n'avait pas voulu, dit-il, se faire de querelle, et il entre dans une foule d'autres raisons un peu faibles pour justifier la non-publication de cet ouvrage; il avait pour titre: le monde, et contenait aussi les résultats de ses méditations sur toutes choses. La véritable raison de cette extrême prudence, c'est que Galilée venait d'être emprisonné à Rome à cause de sa doctrine du mouvement de la terre.

Voilà l'ensemble des 6 parties du Discours sur la méthode; nous n'avons dû insister que sur la vie intellectuelle de Descartes, et sur la fondation de sa méthode. /.

7e Conférence.

(Note 4)

1re Méditation.

Prolégomènes de Descartes.

En commençant ses Méditations Descartes annonce qu'il y a long-temps qu'il a reconnu que son esprit était rempli d'opinions fausses ou tout au moins douteuses, qu'il y a long temps qu'il a résolu de s'en défaire pour reprendre ensuite par le fondement l'édifice de ses connaissances et le reconstruire à neuf. Il a long-temps hésité à mettre la main à l'oeuvre, parcequ'il ne se croyait pas assez mûr. Maintenant qu'il est arrivé à un âge où l'homme a toute sa force et où s'il n'est pas capable d'exécuter une entreprise il ne le deviendra jamais, il résout de se mettre à l'ouvrage.

Ce qui contiennent ses Méditations.

Les résultats auxquels il arriva sont consignés dans ses Méditations. Elles contiennent 3 choses: 1o les motifs pour lesquels Descartes met en doute toutes les opinions qu'il avait

tenues jusque là pour certaines; 2° les motifs pour lesquels il sauve du naufrage la croyance à son existence; 3° les motifs pour lesquels il relève sur cette base l'édifice de ses connaissances.

Sujet de la 1ère Méditation : montrer qu'il y a des raisons de douter de toutes nos connaissances.

La 1ère Méditation est consacrée à exposer d'une manière succincte les motifs de son doute. Son but n'est pas de démontrer que ses opinions sont fausses, mais qu'il n'y en a pas une qui ne laisse prise au doute, sauf celle qu'il excepte plus tard. Il ne passe pas en revue une à une toutes ses connaissances; il lui suffit de montrer que les sources par lesquelles ces connaissances se sont introduites dans son esprit sont suspectes. Son doute dans cette 1ère Méditation est infiniment plus pphique que celui qu'il manifeste dans le Discours sur la Méthode. Dans ce premier ouvrage pour douter de tout ce qui était dans son esprit il se bornait à montrer les contradictions des maîtres, des livres et du sens commun; et comme il n'y avait rien dans son esprit qui n'y fut entré par l'une de ces trois voies, toutes ses opinions se trouvaient frappées de doute. Ce scepticisme a la force de celui de Montaigne; c'est de tous les scepticismes le moins pphique; car il ne s'attaque pas aux sources mêmes de nos connaissances; de l'incertitude de ces connaissances il conclut qu'elles sont douteuses. C'est ainsi que Montaigne s'attache à montrer que dans un pays on pense de telle façon sur une chose et dans un autre pays d'une autre façon sur la même chose, et de là il conclut que les opinions des hommes sont douteuses: c'est le scepticisme vulgaire. Descartes a douté d'abord comme tout le monde doute, quand on n'est encore qu'à l'état de sens commun; il n'a pu douter d'une manière pphique avant d'être pphe. Mais arrivé à la maturité de l'âge, il s'éleva à un doute supérieur, qui consista à examiner dans la nature humaine les voies par lesquelles nous arrivent nos connaissances et à attaquer leur véracité. Telle est la nature du doute qu'il établit dans la première Méditation.

Il faut se rappeler la classification de nos idées: 1° du monde extérieur; 2° du monde interne; 3° de l'invisible.

En rentrant en nous mêmes nous trouvons que nos connaissances viennent, ou des sens c.a.d. du dehors, ou de la conscience c.a.d. du dedans, ou de la raison c.a.d. de cette faculté par laquelle nous reconnaissons comme nécessairement vraies des choses que n'atteignent ni les sens ni la conscience. Descartes ne fait pas cette classification des sources de nos connaissances; mais pour comprendre ce qu'il dit dans sa 1ère Méditation il faut soi même l'avoir en vue. Nous verrons que Descartes sans distinguer d'une manière précise nos différents moyens de connaître, met en doute celui de ces moyens qui nous donne la connaissance des objets extérieurs, c.a.d. la source sensible, et qu'il jette plus ou moins d'incertitude sur la 3e source. Quant à la conscience il ne l'attaque pas d'abord; il ne la met en doute que dans la 3e Méditation.

1ère objection contre les idées du monde extérieur: les sens nous trompent q.q. fois; ils peuvent donc nous tromper toujours.

Il remarque qu'avant d'entrer en défiance sur ses opinions ce qu'il reconnaissait pour le plus vrai et le plus assuré était ce qu'il avait appris par les sens. Voilà donc une grande classe de connaissances qu'il admises jusque là. Mais il fait contre elle une objection générale: nos sens nous trompent q.q. fois; donc il y a raison de douter de ce qu'ils nous apprennent. Mais ce doute est beaucoup trop général; Descartes s'en aperçoit et prévoyant qu'on lui objectera que la conclusion dépasse les prémisses, il se pose d'avance l'objection, et y répond. Si nous sommes trompés q.q. fois par nos sens, c'est sur les choses très éloignées, qui ne peuvent être saisies par eux qu'imparfaitement à cette distance; si dans ce cas on peut douter des notions qu'ils nous donnent, on ne doit pas en conclure qu'ils nous trompent sur les choses qui sont tout à fait à notre portée. Si une tour quarrée, vue de loin, me paraît ~~ronde~~ ronde,

2e objection: pas de signe certain pour distinguer la veille du sommeil.

puis-je douter que j'ai des pieds, des mains, qu'il y a du feu devant moi, du papier sur cette tabl
L'objection est très raisonnable; il a donc besoin d'une nouvelle raison pour mettre en doute
les connaissances que les sens nous donnent sur les choses très rapprochées. — Il lui arrive de rêver
qu'il est auprès de son feu, qu'il a une plume à la main, du papier sous les yeux etc.; et
cependant il n'en est rien; il ne trouve pas d'indices certains pour distinguer la veille du somm
Ainsi quand il croit veiller il est possible qu'il rêve; par conséquent il ne peut jamais être certain
des notions que lui donnent les sens sur les objets les plus rapprochés, même sur son propre cor
A cette réponse il conçoit une nouvelle objection: Il remarque que les idées de pieds, de mains, de
papier, de corps sont bien réellement en lui, et qu'il ne peut douter qu'elles n'aient au moin
q.q. cause, et que s'il n'est pas sûr de leur vérité, encore faut-il qu'elles viennent de q.q.
part. En outre, notre esprit en rêvant ne crée rien, nous pouvons alors combiner les idées que
nous avons des choses extérieures, mais non créer des idées nouvelles. Soit qu'il rêve, soit qu'il
veille, il ne peut expliquer que par des causes extérieures les idées élémentaires dont se composent
ses idées complexes. Ainsi quoique, dit-il, il soit possible que l'idée que j'ai dans l'esprit ne soit p
semblable aux choses, toujours faut-il qu'il y ait hors de moi q.q. chose qui corresponde à cette i
Il va plus loin; quand bien même ces idées de pieds, de mains etc. seraient encore complexes, et n
correspondraient pas à q.q. chose de réel, les éléments de ces idées comme la figure, l'étendue, le
nombre etc... ne peuvent avoir été inventées par l'esprit; car si on peut supposer que ces combin
sont des fictions de notre esprit, on ne peut pas supposer que les éléments de ces combinaisons
soient de sa création, et qu'il n'y ait pas dans la nature de l'étendue, du nombre, de la
quantité. Ainsi, dit-il, il est possible que toutes les sciences qui s'occupent de choses complexes,
comme la médecine et la physiologie, soient fausses; mais il est difficile de croire qu'il en so
de même de celles qui s'occupent des éléments, comme l'Arithmétique et la géométrie, qui
n'ont pour objet précis que ce qu'il y a de plus simple, de plus élémentaire, de plus indécomposab

3e objection: Dieu, ou q.q. mauvais génie a pu faire que nous nous trompions dans toutes nos idées du monde extérieur, même les plus simples.

A cela il répond de la manière suivante: il a dans l'esprit l'idée qu'il y a un Dieu, et un
Dieu tout-puissant; et Dieu n'a-t-il pas pu faire que nous ayons l'idée d'étendue, de
quantité, de nombre etc... sans qu'il y ait au dehors étendue, quantité ou nombre réel?
N'a-t-il pas pu faire que nous nous trompions quand nous disons: 2 et 2 font 4,
quand nous comptons les côtés du quarré? Que si on lui dit que c'est impossible, il répon
que nous nous trompons q.q. fois sur ces choses là mêmes; l'erreur n'y est donc pas impossible
et si nous nous trompons q.q. fois en ces matières, nous pouvons nous y tromper toujours
Objecte-t-on la bonté de Dieu? il répond qu'il répugnerait autant à la bonté de Dieu de
faire que nous nous trompions q.q. fois, que de faire que nous nous trompions toujours.
Pour ceux qui nient Dieu, il est plus facile encore de concevoir la possibilité d'une erreur
continuelle; car l'erreur est une imperfection; et comme nous sommes, suivant eux, les
créatures de causes moins parfaites que Dieu, il y a plus de chance pour que nous tomb
perpétuellement dans l'erreur: d'une cause moins parfaite doit dériver un effet ou un être moins pa
De là la mise en doute de toutes les idées qui nous viennent par les sens.

La dernière objection porte aussi contre les idées de la Raison.

Que non seulement il frappe de doute les notions qui nous viennent par les sens, mais encore les conceptions de la Raison. Ce n'est pas par les sens que nous viennent, comme Descartes le démontre plus tard les idées de nombre, de grandeur, d'étendue. Ce n'est pas avec les sens que se font l'arithmétique et la Géometrie; elles se font en vertu de conceptions de la Raison à priori. Les rapports que nous concevons entre les figures absolues de la géométrie, entre les différens nombres, ce sont encore là des connaissances données par la Raison. Ainsi Descartes en révoquant en doute que deux et deux fassent quatre infirme par cela même le témoignage de la Raison. Mais il ne pousse pas plus loin son scepticisme à cet égard dans la 1ère Méditation. L'instinct de croire; poursuit-il, est si fort en moi, qu'il faut que j'invente une machine qui me persuade que non seulement tout est douteux, mais faux. Pour arrêter en lui cet instinct, voici l'hypothèse qu'il construit: il imagine qu'il a été créé non par Dieu, mais par un génie mauvais, qui ne l'a mis au monde que pour être trompé. Il se résout à vivre dans cette hypothèse, attendu qu'elle le conduit à douter de tout et le met en état de balancer l'instinct de croire; de manière qu'il se trouve en équilibre entre la croyance et le scepticisme. Tout cela est un peu factice; mais ce qu'il y a de solide ce sont les raisons par lesquelles il met en doute nos connaissances sensibles, et surtout la possibilité que Dieu qui est tout puissant nous tienne dans une perpétuelle illusion. Tel est le résumé de la 1ère Méditation, la plus courte de toutes.

2e Méditation.

Descartes a nié seulement la conformité des idées qui sont en lui avec des choses ou objets extérieurs; mais il ne peut nier qu'il n'ait ces idées. D'où viennent elles donc? — Il a pu les créer.

Passons à la seconde. Descartes se place tout au début dans l'hypothèse à laquelle il était arrivé à la fin de la première Méditation. Il pense n'avoir aucun sens, il croit que la figure, le lieu, etc... ne sont que des fictions de son esprit; il se suppose sous l'influence d'un génie mauvais; en un mot, il admet que tout ce qu'il a dans l'esprit est non seulement douteux, mais faux. Que lui reste-t-il? Les idées mêmes, toutes fausses qu'elles sont, qu'il a des choses extérieures. Car ce qu'il a détruit, c'est la croyance à l'existence des choses qu'elles représentent, mais il n'a pu détruire ces idées elles mêmes. Or, ne suit-il pas de l'existence de ces idées, qu'il y a hors de lui une puissance qui les lui a données? Non, répond Descartes; car il n'est pas démontré que je n'aie pu les créer moi même; à toute force il serait possible qu'elles émanassent de son esprit. Il sait par expérience qu'il en compose q.q.s unes; peut être à l'examen trouverait-il que toutes ont la même origine.

Les objets extérieurs peuvent ne pas exister; mais il ne se peut pas que lui, qui pense, n'existe pas. Je pense, donc j'existe.

Le voilà réduit à lui même; à ses idées, tout simplement. Après avoir nié que ces idées aient une cause extérieure, il se demande s'il n'est pas vrai au moins que lui, qui les a, existe. Or, cette croyance que lui existe, puisqu'il a des idées, qu'il doute, qu'il imagine, résiste plus au doute que toutes les autres. Ainsi, dit-il, j'ai pu nier que j'aie un corps, parcequ'il est perçu par mes sens comme tous les objets extérieurs; mais s'il n'existe pas, s'ensuit-il que moi, qui pense n'existe pas non plus. Pour que je vive dans l'illusion, pour que j'imagine, que je sente, que je veille ou que je dorme, pour que je sois sous l'influence d'un bon ou d'un mauvais génie, enfin pour que je sois trompé, il faut au moins que je sois; je pense, donc j'existe. C'est la seule vérité qu'il sauve du naufrage, c.à.d. celle de sa propre existence.

Remarque sur ce prétendu raisonnement.

Dans les Méditations il ne pose pas le célèbre ~~dilemme~~ enthymème : je pense, donc j'existe ; c'est dans le Discours sur la Méthode qu'il emploie cette forme. Ce qui prouve qu'il n'attachait pas à ce prétendu raisonnement le même sens que celui qu'on lui a prêté plus tard. Dans ses Méditations il se borne à reconnaître qu'il faut qu'il existe pour être trompé ; voilà tout son raisonnement. Il n'énonce pas explicitement l'enthymème dans ses Méditations, son ouvrage le plus sérieux et le plus définitif.

Descartes est sûr de son existence ; quel est le mode de cette existence ?

Après avoir posé son existence Descartes se demande quel est le mode de cette existence. Je suis dit-il, mais que suis-je ? Voilà ce qu'il faut chercher. Pour le découvrir Descartes prend la voie suivante. J'avais, se dit-il à lui même, avant d'entrer en doute, certaines idées de moi même ; il faut que je me rappelle ces idées ; puis je les passerai en revue, je les soumettrai à l'examen, pour garder celles qui me paraîtront certaines et éloigner celles qui me sembleront douteuses.

Idées qu'il avait de lui même avant de douter

Il remarque qu'avant de s'être mis dans l'état intellectuel où il est maintenant il se considérait comme ayant un visage, des pieds, des mains, et en un mot un corps ; il croyait de plus qu'il marchait, se souvenait, sentait, et pensait, et qu'il rapportait ces actions à q.q. chose qu'il appelait son âme, q.q. chose de très rare, de très subtil, très délié, répandu dans tout son corps. Il avoue qu'il ne se faisait pas de cette âme une idée très nette, tandis qu'il croyait se faire une idée beaucoup plus claire de son corps ; car un corps, dit-il, c'est ce qui peut être mû par q.q. chose d'étranger : notons en passant qu'il refuse à son corps le pouvoir de se mouvoir lui même.

Cela posé, Descartes se demande ce qu'il doit conserver de ces idées et ce qu'il doit en retrancher.

De toutes ces idées il ne garde que la pensée, attribut fondamental de son être.

Il se demande d'abord s'il a des pieds, des bras, des mains. Il trouve que non ; car tout cela nous est donné par les sens et il a démontré que rien n'est moins certain que ce que les sens nous apprennent. Tout cela ne fait donc pas nécessairement partie de lui même. Il passe aux actions ; il se demande s'il se nourrit, s'il marche réellement ; mais cela implique un corps et ce corps est tenu pour douteux. Sent-il ? mais il n'y a rien de nécessaire à ce que ce soit lui qui sente, puisque la sensation suppose des organes. Mais quand il arrive à la pensée, cet attribut résiste à tous les efforts qu'il fait pour le séparer de lui. Je ne suis certain, dit-il, que j'existe qu'autant que je pense et pendant que je pense, c'est ma pensée qui m'avertit de mon existence, et si je cessais de penser pendant q.q. temps, je n'existerais plus pendant tout ce temps. Par cela seul que j'existe je pense, et par cela seul que je pense j'existe. Ces deux idées d'existence et de pensée n'en font qu'une ; on ne peut retrancher l'une de l'autre. Ainsi Descartes arrive à montrer qu'il n'y a rien d'inhérent à l'idée que nous nous faisons de nous mêmes, que la pensée. On peut retrancher de cette idée le corps, les actes que nous accomplissons avec le corps, et le sentir, mais on ne peut en aucune façon en retrancher cet attribut dont la formule générale est la pensée.

Ainsi Descartes après avoir dit je suis ajoute : je suis telle chose, c.a.d. un être qui pense. En d'autres termes, Descartes après avoir posé la certitude de son existence pose la certitude de la nature de cette existence. ¶

8e Conférence.

Résultat, en fait et en droit, de Descartes, il est un être qui pense.

Je suis, et je suis une chose qui pense ; tel est le résultat auquel est arrivé Descartes, et auquel nous arrivons nécessairement quand à l'exemple de Descartes nous nous renfermons dans notre conscience, sans accepter ce qui nous vient du monde extérieur. Nous nous apercevons en effet que nous sentons, que nous connaissons, que nous voulons, et tous ces actes sont compris dans le mot pensée, tel que l'emploie Descartes. L'homme de Descartes est donc précisément celui que nous trouvons lorsque, comme lui, nous n'accordons notre foi qu'au témoignage de la conscience.

Après avoir reconnu qu'il ne pouvoit nier qu'il ne fût une chose pensante, il parcourt les différentes choses qu'il croyait autrefois lui appartenir, et ne trouve aucune raison d'admettre que ces choses lui appartiennent en effet. Ai-je un corps, se demande-t-il à lui même? je n'en ai pas de nouvelles. Mon âme est elle un vent, un souffle? Je n'en sais rien; tout ce que je sais c'est que je suis une chose pensante; je ne trouve en moi de moi rien sinon ma pensée; et cela est exactement vrai pour quiconque se place dans la même situation que Descartes. Peut être suis-je tout cela, poursuit-il, sans le savoir et sans m'en douter. Si q.qu'un venait me dire: que savez-vous si vous n'êtes pas un corps, une molécule, je répondrais que je l'ignore; la question est de savoir ce que je connais certainement de moi même, voilà tout.

4 conséquences que Descartes du resultat déduit: 1° son existence est indépendante de tout corps; 2° les facultés qui lui donnent les corps ne peuvent lui donner la connaissance de lui même; 3° tout ce que l'imagination lui représente n'appartient pas à l'âme; 4° pour se connaître soi même il faut donner son attention aux facultés qui donnent l'extérieur.

Spiritualisme de Descartes.

Descartes remarque qu'il a trouvé qu'il était, et ce qu'il était tout en doutant de la réalité des corps; et il en conclut avec infiniment de conséquence que son existence est indépendante de tout corps. Car il a nié qu'il y eut des corps, il a repoussé comme douteuses toutes les idées des sens, et pourtant il a trouvé qu'il était et ce qu'il était; donc et son existence et son mode d'existence, c.à.d. lui tout entier est indépendant de l'idée de tout corps, puisqu'il a trouvé tout cela sans cette idée. 2° Les facultés par lesquelles il se représente les corps sont incompétentes pour lui apprendre ce qu'il est lui même; ce n'est pas par elles qu'il se saisit lui même, puisqu'il s'est trouvé sans elles. Tout cela était neuf et hardi au temps de Descartes, c.à.d. à une époque où l'on pensait que toute idée est une représentation, et qu'une représentation de tout ce qui n'était pas corps était impossible; Descartes découvrant d'une manière certaine qu'il est et ce qu'il est par d'autres facultés que les sens et l'imagination, rejette celles-ci avec audace et proclame leur incompétence en ce qui concerne la connaissance du moi. — Il ajoute une 3e et une 4e conséquences; la 3e c'est que tout ce qu'on peut se représenter par l'imagination n'appartient pas à l'âme; la 4e, c'est que pour se connaître soi même il faut détourner son attention des facultés qui atteignent les choses extérieures pour l'attacher à la conscience, à la faculté qui atteint l'esprit. C'est ainsi que dans la 2e Méditation de Descartes le spiritualisme se pose d'une manière forte et distincte. Les sens qui nous font connaître des corps qui sont là, l'imagination qui nous représente les choses absentes; il nie l'autorité de ces facultés, et ce qu'elles nous donnent, et pourtant il trouve qu'il est et ce qu'il est; donc et son existence et le mode de cette existence sont indépendants de tout corps; donc les facultés qui nous donnent les corps sont incompétentes quand il s'agit de nous donner la connaissance de nous mêmes; donc pour se connaître soi même il faut laisser là les sens et l'imagination pour ne consulter que la conscience; donc enfin tout ce qui nous est donné par les deux premières facultés n'appartient pas à l'âme. De là la distinction forte et vraie de l'âme et du corps; de là le spiritualisme de Descartes.

Connaissance plus détaillée de lui même: il est tout ce qu'implique la pensée, une chose qui doute, entend, conçoit, affirme, nie, veut, imagine, sent, aime, hait.

A peine a-t-il posé qu'il est, et qu'il est une chose pensante, qu'il cherche à connaître plus en détail ce qu'il est. Il est tout ce qu'implique cet attribut, tout ce qui appartient à cette nature. Qu'est ce donc qu'une chose qui pense? c'est une chose qui doute, qui entend, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent; et ailleurs il ajoute qui aime et qui hait. Nous voyons que dans cette énumération il comprend tous les actes et modifications dont la conscience nous avertit que nous sommes causes ou sujets: la pensée ou l'intelligence proprement dite, la volonté et la sensibilité qui comprend la sensation et les affections. Son énumération est complète, et il a raison de comprendre tout cela sous le mot de pensée, puisque par ce mot il désigne toutes les choses par lesquelles l'âme se révèle à l'âme ou à la conscience; et son analyse est complète et vraie.

A peine cela fait il s'inquiète de l'exactitude de son analyse et se demande: est il vrai que tous ces

Est-il bien vrai que ces attributs lui appartiennent? Oui; 1° ils sont tous attestés par la conscience; 2° La pensée serait incomplète si l'on retranchait l'un ou l'autre.

attributs m'appartiennent? Il entre alors dans plus de détail, et trouve qu'ils font tous incontestablement partie de lui-même; car, dit-il, j'ai conscience de faire tous les actes que je viens d'énumérer; la conscience que c'est moi qui veux ou ne veux pas est aussi nette aussi ferme que la conscience que je comprends ou que je doute, c'est à dire que je suis un être doutant. Tous ces actes les uns comme les autres sont miens à ce titre que je les sens partir de moi. Puis il ajoute une nouvelle preuve: tous ces attributs sont également inhérents à la pensée, qui ne sera plus complète, si l'on vient à retrancher l'un ou l'autre. Remarquons en passant que ceci est profond de psychologie; car ôtez un de ces attributs, et vous mutilez la pensée; la pensée sans la volonté, par exemple, est une pensée incomplète. Mais y a-t-il une seule de ces facultés, qui puisse être révoquée en doute? Non; car le mauvais génie peut bien abuser ces facultés, pour faire, par ex., que nous voulions des choses impossibles, mais encore faut-il qu'elles soient pour être abusées.

Il s'adresse à la philosophie de son temps qui n'admettait d'autres idées que les représentations des sens et de l'imagination.

Ainsi Descartes est arrivé à déterminer son existence et son mode d'existence; et en analysant ce mode il arrive à déterminer tous ses attributs propres. Le voilà en possession de lui-même et de la connaissance de lui-même. Alors il se retourne vers la philosophie de son temps et se demande si les idées de l'imagination et des sens sont plus claires que celles de la conscience; et la connaissance des corps plus claire que la connaissance de nous-mêmes. Il se trouve en face d'une philosophie matérialiste et grossière, qui posait en principe que nous ne pouvons avoir d'autres idées que des représentations, qui mettait toute certitude dans l'imagination et les sens, et oubliait la conscience: il va lui démontrer: 1° que les idées qui nous viennent par les sens sont infiniment moins nettes que celles de la conscience; 2° que l'idée que nous avons de nous-mêmes est infiniment plus nette et plus certaine que l'idée que nous avons des corps.

Les idées des sens sont moins nettes que celles de la conscience, ou de la raison.

Descartes procède absolument comme fait Platon. Il prend un morceau de cire et se demande quelles sont dans cet objet les qualités qui sont saisissables pour les sens et que l'imagination peut se représenter. Un certain état de solidité, une certaine odeur, une certaine couleur voilà par où cet objet saisit les sens; voilà les qualités que peut se représenter l'imagination. J'approche cette cire du feu; elle fond, et tout à coup sa forme, son étendue, sa couleur, son odeur même ont changé; et je ne cesse pas de croire que c'est la même cire; donc l'idée de la cire doit être distincte de toutes ces idées que m'ont données les sens et que je me figurais par l'imagination. Quelle idée ai-je donc de cette cire? Je crois que c'est une substance matérielle, étendue et douée d'une certaine flexibilité ou malléabilité. Or, ces idées sont insaisissables pour les sens et l'imagination et ce que je me représente la substance? En ce que je me représente l'étendue, qui n'est ni telle étendue ni telle autre? Mes sens ne saisissent qu'une certaine étendue particulière. Mon imagination peut bien me représenter telle ou telle forme de tel objet déterminé, mais une substance susceptible de toutes les formes possibles est une chose qui échappe à l'imagination. Donc toutes ces idées ne sont point saisies par les sens; donc la substance susceptible de formes différentes et d'étendue est comprise par l'entendement et non perçue par les sens; donc tout ce que je sais de certain de cette cire est conçu par ma raison. Car si j'examine les différentes idées mobiles que mon imagination ou mes sens me représentent de cette cire, les choses qui sont les types de ces idées existent-elles réellement? Ce sont des phénomènes qui passent, et cependant l'idée que j'ai de la cire subsiste, et ne s'évanouit pas avec eux; elle est donc indépendante de ces idées passagères que je dois aux sens; elle vient donc de la raison. Et comme

et qui est vrai de la cire est vrai de tous les corps, il s'ensuit que toutes les idées certaines que nous avons des corps viennent non des sens, mais de la Raison.

Même ce qui est clair dans les corps vient de la Raison.

Il revient ensuite à la philosophie de son temps, et lui répond non seulement que les idées de la conscience sont plus claires que les idées des sens; mais encore que ce qui est clair pour nous dans les corps ne vient pas des sens, mais de la Raison; que les corps sont conçus tout comme l'esprit. Les sens ne nous donnent ni l'esprit ni les corps; ils ne sont pas dignes d'entrer en comparaison, et sont mis hors de cause. C'est en définitive la Raison qui nous donne toute réalité. Tout étant ainsi compris et non représenté dans l'imagination, conçu et non perçu, reste à savoir ce qui est conçu plus nettement des corps ou de l'esprit.

Nous avons une idée plus nette de l'esprit que des corps.

Descartes prétend que c'est sans comparaison l'esprit. En effet, si de ce que je conçois un objet extérieur, un morceau de cire par ex., il peut suivre qu'il existe, il s'ensuit bien plus démonstrativement, que moi, qui le conçois, j'existe. Il peut se faire que l'idée que j'ai de ce morceau de cire ne corresponde à rien d'extérieur, il ne peut pas se faire que l'idée de mon existence soit fausse. De l'idée nous concluons à l'existence de l'être qu'elle paraît représenter et de nous qui la concevons: laquelle de ces deux conclusions a le plus de valeur? L'idée de la cire se compose d'une foule d'idées, qui demandent pour être acquises plusieurs opérations, et nous n'avons pas la connaissance complète de l'objet et la certitude de son existence, tant que nous n'avons pas passé par toute cette suite d'opérations; tandis qu'il n'est pas une de ces opérations qui à elle seule ne soit une preuve de mon existence. D'où que l'idée de ma propre existence est infiniment plus facile à obtenir, infiniment plus nette que celle que j'ai de l'existence des corps. — La démonstration est aussi belle que forte et concluante.

Ce n'est pas tout, poursuit Descartes je fais une foule d'opérations; j'ai une foule d'idées qui n'ont aucun trait aux choses extérieures; ce qui donne à l'idée de notre existence une nouvelle supériorité en clarté et en certitude sur l'idée des choses extérieures.

Ainsi Descartes en vient à prouver que les connaissances certaines que nous avons des corps dérivent de la Raison, et qu'ainsi la question est de savoir si ces idées sont plus certaines que celles que nous avons de nous mêmes; en second lieu que la conception de l'esprit est plus nette que celle des corps. Tel est le grand résultat tout spiritualiste, de la seconde Méditation.

Meditation

Objet de cette Méditation: criterium.

Ce dont on a une idée claire et distincte est certain.

Arrivé à la 3e Méditation, dont nous ne donnerons aujourd'hui que le plan, Descartes ayant découvert qu'il est et ce qu'il est va maintenant essayer d'étendre plus loin sa connaissance. La première chose qu'il va examiner, c'est s'il n'a pas après ces découvertes ce qui est nécessaire pour le rendre certain d'une chose, s'il ne possède pas la marque, le signe, le criterium de la certitude. Ayant trouvé des connaissances qu'il regarde comme indubitables, il en conclut qu'il a le signe auquel on peut reconnaître une chose certaine, et qu'il ne s'agit que de le bien distinguer; il se résout à recueillir ce signe afin de s'en servir comme d'une pierre de touche pour arriver à la certitude. A quel titre donc la seule chose qu'il ait assuré être certaine est-elle certaine? Il trouve que c'est à ce titre qu'il a eu de cette idée une claire et distincte perception. Nous allons voir comment il met en doute ce criterium lui même, et comment il lui fait des objections.

Objections contre ce criterium.

Ce criterium est-il bien sûr? Ne pourrait-il pas arriver qu'une chose que je conçois clairement et distinctement n'en serait pas moins fausse? Il cherche un exemple; il se rappelle d'abord

qu'autrefois il avait admis comme claires et manifestes des choses que depuis il a reconnu douteuses. Cela l'inquiète beaucoup ; il revient sur ses connaissances antérieures, et s'il trouve bien qu'il ait conçu clairement et distinctement les choses qu'elles lui représentent, il les a cependant mises en doute, il s'ensuivra que son signe de certitude est douteux lui même. Reprenant donc les idées qu'il avait des choses extérieures, il se demande : que croyais-je des objets extérieurs ? Je concevois en moi certaines idées de grandeur, de pieds, de mains etc., et je concevais ces idées clairement ; mais je concevais de plus qu'il y avait au dehors de moi des choses existant réellement et dont ces idées étaient la représentation, et je ne concevais pas cela clairement. Je croyais deux choses 1° qu'il y avait dans mon esprit certaines idées ; 2° qu'il y avait hors de moi des objets que représentaient ces idées, et mon erreur consistait dans cette dernière croyance ou ce dernier jugement. D'où vient cependant que j'ai aussi revoqué en doute même la vérité d'idées qui sont dans mon esprit et n'impliquent pas le monde extérieur, comme l'idée que 2 et 3 font le nombre 5 ? C'est parceque, répond Descartes, j'ai pensé qu'un Dieu aurait pu faire que je me trompasse même en ces sortes de jugemens. Il parait d'après ce passage que Descartes dans la 1re Méditation n'a pas attaqué seulement les idées des choses extérieures, et qu'il a mis en doute même les conceptions de la Raison.

Mais si l'objection qu'il fait contre ces dernières est bonne, elle met en doute notre entendement lui même ; car si l'être tout-puissant peut faire que mon entendement se trompe quand il juge que 2 et 3 font 5, il peut faire que je me trompe aussi dans toutes mes conceptions claires et distinctes, dans la conception que je suis et que je pense. Donc il n'aura aucune idée certain tant qu'il n'aura pas répondu à l'objection. Il faut avant tout qu'il recherche s'il y a un La 3e Méditation est consacrée à cette double question, s'il y a un Dieu, et si ce Dieu est tromp Mais Descartes tombe évidemment dans un cercle vicieux ; car il vient de frapper de doute son entendement lui même et c'est avec cet entendement qu'il prétend déterminer s'il est vrai qu'il existe un Dieu, et s'il est vrai qu'il soit trompeur.

9e Conférence.

Nous avons vu comment l'esprit de Descartes portant partout, dans la psychologie comme dans le raisonnement la rigueur qui le distingue avait séparé l'âme du corps, comment il avait analysé avec exactitude les attributs de l'âme, comment contre l'opinion vulgaire, qui s'est produite dans tous les temps, il a démontré que la connaissance que nous avons de nous mêmes est bien plus claire, bien plus certaine que celle que nous avons des choses extérieures ; comment enfin poussant plus loin, et arrivant à démêler la connaissance que nous avons des choses extérieures il a reconnu qu'elle ne vient des sens qu'en apparence, que sans le secours que la Raison prête aux données sensibles, les objets extérieurs ne pourraient nous être connus, que tout au plus ils nous seraient donnés comme causes de nos sensations, qu'ils ne pourraient même nous apparaître comme causes qu'à la condition que nous possèderions le ppe de causalité ppe que nous devons à la Raison.

Résultat de la 2e Méditation

Sujet de la 3e : trouver un criterium, et par lui étendre ses connaiss. certaines.

Arrivé à la 3e Méditation, Descartes poursuivant son objet ppal, qui est moins de trouver q.q. chose de certain que de découvrir un criterium infaillible, examine de nouveau celui qui lui paraît tel, et cherche à l'assurer. Il se dit qu'ayant découvert qu'il était, et ce qu'il était, il do

…n criterium est : cela …ertain dont on a une …e claire et distincte.

chercher à étendre davantage le cercle de ses connaissances certaines. Mais avant de procéder à cette recherche il se dit : je viens de découvrir des choses certaines, je ne puis les avoir découvertes qu'au moyen d'un signe, d'un caractère ; quel est ce caractère ? S'il a admis comme indubitable qu'il existait et qu'il existait de telle manière, c'est parceque ces deux notions lui ont paru parfaitement claires et parfaitement évidentes. La clarté et l'évidence, tel est donc le criterium de Descartes, qu'il a déjà posé dans le Discours sur la Méthode.

Objection : …a reconnu fausses des …s dont il croyait …oir une idée claire … distincte.

Mais ce criterium il le met à l'épreuve des objections. Il se demande si ce criterium auquel il se fie naturellement ne peut pas le tromper, et il reconnait qu'il le tromperait en effet s'il arrivait jamais qu'une chose qu'il a conçue clairement et distinctement se trouvât fausse. Il cherche donc si parmi les choses qu'il a admises autrefois comme vraies il ne s'en rencontre pas quelqu'une qui lui ait paru distincte et claire, et dont pourtant il ait reconnu plus tard la fausseté d'une manière évidente. S'il a fait une pareille expérience son criterium est renversé.

Réponse, qui sauve … partie son criterium.

Or, il a admis plusieurs choses comme très certaines et très manifestes, que néanmoins il a reconnu dans la suite être douteuses et incertaines, par ex., tout ce qu'il pouvait apercevoir par l'entremise des sens, la terre, le ciel, les astres etc… Il trouve que dans la connaissance des choses extérieures il y a deux élémens : 1° idées qui sont en lui ; 2° conviction que ces idées sont semblables à certains objets, qui existent réellement hors de lui. Le premier de ces élémens lui paraissait très certain ; il concevait très clairement qu'il y avait en lui des idées de terre, de ciel, de lune etc. quant au 2e élément, il ne voyait aucune bonne raison de l'admettre, savoir qu'il existait hors de lui une terre, un ciel, une lune, car la conception de cela n'était pas pour lui une conception claire et distincte ; c'est donc là que se cachait l'erreur ; son erreur a consisté à admettre comme vraie une chose qui ne lui semblait pas claire et évidente. Son criterium n'est donc pas compromis.

Objection, qui …truit son criterium …entier, et met en …te toutes ses idées …ns exception : mauvais génie peut …tenir dans une erreur …perpétuelle.

Cependant parmi les choses qu'il a mises en doute il en est qui, à la réflexion, lui semblaient parfaitement claires et distinctes, comme par ex., que 2 et 3 joints ensemble font 5, que tout quarré à 4 côtés égaux ; qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas en dehors d'une part deux objets de l'autre trois, qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas de corps présentant la forme quarrée, ces rapports lui paraissent toujours également vrais. Ces propositions possèdent donc à ses yeux la vérité indépendamment de l'existence de tout objet extérieur. Il a pourtant trouvé moyen de les mettre en doute ; et comment y est-il parvenu ? En faisant l'hypothèse d'un génie tout puissant qui cherche sans cesse à le tromper. Mais évidemment cette raison de douter n'atteint pas seulement les vérités que nous venons de citer ; elle atteint toute espèce de vérités, parcequ'elle attaque la véracité de l'entendement lui même ; elle frappe d'incertitude les conceptions les plus claires, même la conviction qu'il existe, qu'il pense. Il ne sera donc jamais sûr que son criterium est infaillible, tant qu'il ne saura pas s'il y a un Dieu et si ce Dieu est capable de le tromper. Descartes sent bien que cette raison de douter est très faible ; car, ajoute-t-il, c'est une ~~[illegible]~~ raison pour ainsi dire métaphysique, une hypothèse si faible qu'elle ne peut jeter qu'un léger doute sur nos connaissances. Mais il veut faire disparaître toute incertitude ;

…faut donc qu'il s'assure …si Dieu existe ; 2° s'il …véridique.

…m Paralogisme.

il cherche donc 1° s'il y a un Dieu, 2° si ce Dieu est trompeur. Il ne va à Dieu que dans l'intérêt de son criterium. Mais Descartes tombe dans un véritable cercle vicieux ; car ou l'entendement humain est véridique, ou il ne l'est pas ; s'il est véridique, il est inutile de

démontrer l'existence de Dieu et sa véracité pour en déduire la bonté de cet entendement; s'il ne
l'est pas, cette démonstration donnée au moyen de l'entendement sera frappée du même doute
que celui-ci. Quoiqu'il en soit cette démonstration est la plus belle dont on puisse se donner le spe

Comment procède Descartes : 2 sortes d'idées, 1° simples appréhensions; 2° idées accompagnées d'affirmation, et de négation. — C'est dans les dernières seulement que peut se trouver l'erreur.

Descartes procède ainsi. Il divise ses pensées en deux genres : 1° simples idées, ou simples
appréhensions; 2° celles auxquelles notre esprit ajoute q.q. chose, une volition, ou une crainte
ou un amour, ou un désir, ou une affirmation, ou une négation. Pour bien comprendre cette
classification il faut se rappeler qu'il y a en nous des idées, qui ne sont que des images, que
notre jugement ne croit pas actuellement être des images de q.q. chose d'extérieur. Ainsi on
peut des idées que nous avons du monde extérieur détacher l'affirmation qu'il y a au dehors
des objets qui leur correspondent, et alors il ne reste que de simples idées ~~simples~~. Cette distinction
faite il cherche où il peut y avoir erreur ou vérité. Ce n'est pas dans les simples idées, car
elles sont toutes en moi, et comme je n'affirme et ne nie rien sur les objets eux mêmes, ces idées
ne sont susceptibles ni d'erreur, ni de vérité. Il en est de même des idées accompagnées de désir
ou de volonté; car je puis désirer des choses mauvaises, vouloir des choses impossibles, il n'en est
pas moins vrai que je désire, que je veux ces choses. Il n'y a donc que le jugement, qui implique
erreur ou vérité, c.a.d. le seul cas où l'idée est accompagnée d'affirmation ou de négation; car
je ne puis me tromper que quand j'affirme qu'il y a ou qu'il n'y a pas hors de moi des types
auxquels mon idée ressemble ou ne ressemble pas. C'est dans ces idées que la vérité ou l'erreur peut
se rencontrer; c'est donc ces idées que Descartes va examiner.

Ces dernières se divisent en 3 classes : 1° innées, 2° venues du dehors, 3° imaginatives.

Ces idées, sous le rapport de leur origine, lui paraissent se diviser en 3 classes : 1° les unes
lui semblent être nées avec lui, c'est à dire qu'il reconnait et pose des idées innées; 2° les autres lui
semblent venir du dehors; 3° les dernières enfin lui semblent faites et inventées par lui même.
Il donne des exemples de toutes idées.

Pourquoi croyons-nous que les idées venues du dehors, en particulier, ressemblent à leurs objets? 1° à cause d'une inclination de notre nature, 2° parceque ce n'est pas notre volonté qui fait ces idées.

Il ne pose qu'en passant cette théorie sur l'origine de nos idées. Tout ce qu'il cherche à connaître
pour le moment, ce sont les raisons pour lesquelles nous croyons que les idées, qui nous semblent
venir du dehors et ressembler à des objets extérieurs, viennent réellement du dehors et ressemblent
réellement à ces objets. Or, il trouve deux raisons : 1° une inclination de notre nature qui nous porte
à cette croyance; 2° la remarque que ces idées ne dépendent pas de sa volonté, qu'elles se présentent
souvent à lui contre son gré, qu'il ne peut y rien ajouter, ni rien en retrancher.
Ces raisons, qui sont en effet celles qui portent tout homme à croire qu'à ces idées correspondent
des objets qui leur ressemblent, Descartes les examine et trouve qu'elles ne valent rien du tout.

Il renverse ces deux raisons.

La première est tout à fait vaine; une inclination n'est pas une lumière, et dans l'objet même
le plus propre aux inclinations, le bien ou le mal, l'inclination nous trompe souvent; et si les
inclinations me trompent quand je fais choix entre les vertus et les vices, je ne dois pas les
prendre pour guides en ce qui regarde le vrai et le faux. Dans la 2e Descartes ne trouve pas
non plus une raison suffisante de croire; car, dit-il, bien que ces idées paraissent indépend
de moi, il se peut que je les produise par q.q. faculté sourde, dont je n'ai pas conscience
d'autant plus qu'elles se présentent également pendant le sommeil, alors même qu'il n'y
plus là ce que nous appelons des choses extérieures. D'ailleurs en admettant ces choses extérieures
cela prouverait tout au plus qu'elles sont les causes des idées que j'en ai, mais non que ces
leur fussent semblables. Car, par ex., j'ai deux idées du soleil; l'une me le représente plat,
ayant 2 pieds et demi de diamètre, l'autre sphérique, immense. Certes ces deux idées ne peuvent

être toutes deux semblables au même soleil ; laquelle en croirai-je ? Les raisons en vertu desquelles j'ai cru jusqu'ici que les idées qui me semblent venir du dehors ont un objet et lui sont semblables sont donc insuffisantes ; et si je ne trouve pas d'autres raisons qui me prouvent que ces idées impliquent q.q. chose d'extérieur, je ne puis me démontrer autre chose que moi même ; car toutes les idées autres que celles-là ne supposent que moi. Descartes cherche donc s'il n'a pas q.q. autre raison de croire que ses idées qui lui semblent venues du dehors ont un objet et qu'elles lui sont semblables. C'est alors qu'il expose sa célèbre théorie de la réalité objective des idées, théorie extrêmement curieuse.

...raison : théorie de la réalité objective des idées.

Les idées sont des phénomènes, mais des phénomènes d'une espèce toute particulière ; car ils ont un sens, ils signifient, ils expriment, et quoiqu'ils ne contiennent pas la réalité formelle, qu'ils expriment ils contiennent la réalité objective. J'ai l'idée d'un chapeau ; cette idée signifie autre chose que l'idée de nœud ; mais ni l'idée de chapeau ne contient la réalité du chapeau, ni l'idée de nœud la réalité du nœud ; elles sont des images de la réalité réelle, et c'est cette image de la réalité réelle ou formelle que Descartes appelle réalité objective. La réalité formelle est dans le chapeau ; l'idée du chapeau n'en contient que la réalité objective, image de la première.

...qu'il faut entendre ... réalité formelle ... réalité objective.

Mais comme les idées expriment plus ou moins bien, il y a en elles plus ou moins de valeur objective. Dans une idée de substance il y a plus de réalité objective que dans les idées de phénomènes ou d'attributs ; il y en a plus dans l'idée d'un être infini que dans l'idée d'un être fini. Une idée étant donnée, il faut que cette idée, qui est un phénomène, ait une cause, et comme cette idée renferme une valeur objective plus ou moins grande, il faut aussi que cette plus ou moins grande valeur objective soit expliquée ; il faut que la cause qui a produit l'idée en nous ait été capable de lui donner telle valeur objective plutôt que telle autre.

...idée possède ... ou moins de ... objective, et suppose que la ... de cette idée a ... capable de lui ... telle ou ... valeur objective.

Ensuite Descartes pose comme une vérité première que si une idée contient certaine réalité objective ; elle ne peut provenir que d'une cause contenant au moins autant de valeur formelle que l'idée a de réalité objective. Si nous avons l'idée d'un être infini, elle ne peut provenir que d'une cause ayant une réalité formelle au moins égale à celle qu'a objectivement l'idée ; si elle provenait d'un être fini, la réalité exprimée par l'idée, surpassant celle de sa cause, demeurerait sans explication, sans cause, elle viendrait du néant.

...posé a priori : ... cause d'une idée ... moins autant ... valeur formelle ... l'idée de ... objective.

Ce principe que la cause d'une idée doit contenir formellement autant de réalité qu'il y en a objectivement dans l'idée Descartes l'appuie sur cette raison principale qu'il faut à l'idée, comme phénomène une explication ; cette explication est qu'elle a une cause : mais comme il y a dans les différentes idées différents degrés de réalité objective, à cela il faut encore une explication, qui ne peut se trouver que dans le plus ou le moins de réalité formelle des causes. Si une idée représente une substance, et une autre un phénomène, comme l'une renferme plus, l'autre moins de valeur objective, ce fait serait sans explication si la cause de la première idée ne contenait pas plus de valeur formelle que la cause de la seconde.

...raison de ce principe.

A ce principe il oppose une objection : la réalité de l'idée n'étant qu'objective, il suffit pour l'explication que cette réalité se trouve objectivement seulement dans la cause qui produit cette idée. Ainsi il suffirait que la cause qui produit en moi l'idée d'un être infini contînt objectivement autant de réalité que cette idée en a objectivement aussi en moi. Mais alors il faut expliquer

...jection contre ... principe ; réponse.

seulement

comment l'idée d'être infini se trouve dans l'être qui me l'a donné. On ne fait que reculer la diffi-culté; en définitive, le ppe reste vrai.

S'il n'y a dans mon esprit aucune idée qui ne contienne plus de réalité objective que n'en contient formellement mon esprit, toutes mes idées ont mon esprit pour cause.

Ce ppe posé Descartes se trouve parfaitement à son aise. En effet, dit-il, de deux choses l'une: ou il n'y a pas en moi d'idées qui aient plus de réalité objective que n'en contient formellement mon esprit et alors toutes mes idées viennent de moi, il n'y a pas de raison pour qu'il y ait au dehors une cause autre que la mienne; ou il y a des idées, et il suffit qu'il y en ait une seule, qui renferme plus de réalité objective que n'en contient formellement mon esprit, et alors la cause de ces idées ne peut être moi, et il doit y avoir autre chose que moi même. De là une nouvelle classification de nos idées. Il les avait classées d'abord suivant qu'elles étaient de simples appréhensions, ou que l'esprit y ajoutait q.q. chose; puis suivant leur origine; maintenant il les classe conformément à son but, selon les choses qu'elles représentent.

Nouvelle classification des idées, d'après ce qu'elles représentent: 1° idées de moi; je puis les avoir produites; 2° idées du monde extérieur; je puis les avoir produites.

Ce que veut dire contenir ~~form~~ éminemment la réalité d'une chose

Toutes les idées qui sont en moi me représentent ou moi même, ou les autres êtres vivants ou inanimés, ou enfin Dieu. Celles qui me représentent mon être ne m'offrent aucune difficulté; la valeur objective est parfaitement adéquate à la valeur formelle. Celles qui me représentent des êtres inanimés se composent d'éléments divers, dont je puis être la cause; car d'abord je puis tirer de moi l'idée de substance, qui y est contenue formellement, puisque je suis une substance. Quant aux autres éléments, ce sont des modes d'une substance, et comme tels renferment moins de réalité que la substance; donc moi qui suis une substance je puis contenir sinon formellement au moins éminemment ~~la idée~~ de couleur, d'étendue, de figure etc... De même qu'un être infini contient éminemment sinon formellement les êtres finis, moi qui suis une substance, j'en dois contenir éminemment tous les attributs. Ainsi, voilà ce que veut dire Descartes par cette expression conte-nir éminemment; un être en contient éminemment un autre, quand sans contenir réellement la réalité de cet autre, il contient une réalité supérieure à celle-là, en sorte qu'il peut le plus pour le moins, et qu'un être infini contient éminemment un être fini. Je suis une substance dit Descartes, c.à.d. que je contiens une réalité supérieure à des attributs; ces réalités que j'appelle étendue, mouvement, figure peuvent donc être en moi éminemment, j'ai pu produire en moi les idées de ces choses; il est possible qu'elles viennent de moi. — Descartes ne s'embarrasse pas des qualités secondes; il n'en a pas d'idée distincte, il n'est donc pas tenu de rechercher la cause d'idées qui existent à peine; comme nous l'avons vu dans l'ep. du morceau de cire.

Quant aux idées d'êtres animés, Dieu excepté, comme elles se composent de l'idée d'âme et des idées d'êtres inanimés, et que d'une part c'est de lui même qu'il tire l'idée d'âme et que de l'autre il peut avoir produit lui même les idées d'êtres inanimés, il s'ensuit qu'il peut être la cause des idées d'êtres animés.

L'idée seule de Dieu contient plus de valeur ou de réalité objective que n'en contient formellement ou éminemment son esprit, donc Dieu existe.

Reste donc la seule idée de Dieu; Descartes trouve sur le champ que cette idée contient infiniment plus de réalité objective qu'il n'y en a éminemment ou formellement en lui; car, dit-il, l'idée de Dieu, c'est l'idée d'une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute puissante, et par laquelle moi-même et toutes les autres choses qui sont, s'il est vrai qu'il y en ait qui existent, ont été créées et produites; donc Dieu existe.

Objection; Réponse.

Descartes se fait ensuite des objections. D'abord il se dit: je suis une substance, je puis avoir tiré de moi même l'idée de substance et l'idée d'infini; car pour l'idée de substance d'abord il n'y a pas de difficulté j'ai pu la tirer de moi même, et en tant que substance je pourr

possèdant éminemment de quoi produire l'idée d'infini, qui après tout n'est qu'une idée d'attribut. Non, répond Descartes, car l'idée d'une substance finie contient infiniment moins de réalité objective que la seule idée d'infini; et substance finie, comme je suis, je n'aurais jamais pu me donner l'idée d'une substance véritablement infinie.

objection; Réponse.

La 2e objection, c'est que l'idée de l'infini pourrait bien n'être pas une idée, mais une négation d'idée, la négation du fini. A cela il répond que l'idée d'infini est si peu une idée négative, qu'il voit nettement qu'il y a plus de réalité dans une substance infinie que dans une substance finie; loin d'être une négation du fini, l'infini en est au contraire l'augmentation. Prenons un exemple d'idée négative, les ténèbres; les ténèbres sont l'absence, la privation de la lumière; l'infini n'est pas l'absence du fini, car il renferme tous les finis possibles. De plus, pour avoir l'idée de fini, il faut avoir l'idée d'infini; comment savoir que je suis imparfait si je n'ai pas en moi l'idée de perfection.

objection; Réponse.

La 3e objection est celle-ci: mon esprit ne comprend pas l'infini. Cela est vrai, mais en quel sens? Dans le sens de l'imagination, mais non dans le sens de la raison. Celle-ci la comprend si bien, qu'elle n'a l'idée du fini qu'à la condition de comprendre l'infini; elle en a une conception claire et distincte, quoique cette conception ne puisse se produire par une image. On ne peut donc pas dire que l'idée d'infini est une idée obscure, comme celle du froid, et qu'elle n'existe pas.

objection; Réponse.

Autre objection. Mais peut-être suis-je en puissance plus que je ne crois être. Ce qui le prouverait c'est que depuis que je cherche la vérité, j'ai fait de très grands progrès, et il s'est éveillé en moi une puissance, qui dormait jusque là. A force d'aller cette puissance ne pourrait-elle pas conduire mon intelligence à la perfection; en d'autres termes, ne serais-je pas infini en puissance, sans m'en douter? et si cela était, l'idée d'infini ne pourrait-elle pas venir de moi même? — Il répond 1° que, quand cela serait, sa nature n'approcherait pas de l'idée de Dieu, qui possède, non en puissance, mais actuellement la perfection; 2° une telle puissance, en supposant que nous l'ayons, serait imparfaite, car c'est une imperfection d'arriver à la perfection par degrés; 3° je ne conçois pas un degré de connaissance, au delà duquel je ne puisse acquérir d'autres connaissances, tandis que l'idée que j'ai de Dieu, c'est l'idée d'un être qui possède actuellement toutes les connaissances imaginables; 4° enfin la réalité objective d'une idée ne peut avoir été produite que par une cause qui possède actuellement cette réalité; si cette cause ne la possédait pas actuellement, elle ne pourrait la produire objectivement.

Toutes les objections se trouvent ainsi rétorquées.

uve subsidiaire l'existence de Dieu.

Descartes emploie encore une preuve subsidiaire de l'existence de Dieu. Je suis, dit-il, qui m'a produit? On ne peut expliquer sa création qu'en l'attribuant ou à lui même, ou à un être moins parfait que Dieu, ou à Dieu lui même. Est-ce moi qui me suis produit? Non, car: 1° je me serais donné toutes les perfections dont j'ai l'idée, je serais Dieu; et qu'on ne dise pas que j'ai pu me créer sans avoir pu me donner ce qui me manque; si j'ai pu me produire, moi substance, j'ai pu produire des choses moins difficiles à créer, à savoir des attributs; qui peut le plus, peut le moins: 2° Il faut pour conserver un être à chaque instant autant de puissance que pour le créer; or, je sens qu'il ne dépend pas de moi de me conserver, que je ne puis répondre de ma durée pour le moment suivant; je n'ai donc pas eu non plus le pouvoir de me créer.

Est-ce une cause moins parfaite que Dieu qui m'a fait? Non, car autant de réalité dans la cause que dans l'effet, et cette cause imparfaite aura dû posséder au moins toutes les idées que

je possède. Si elle les possède, elle se les sera données ou les tiendra d'un autre être; si elle se les est données, elle sera Dieu lui même; si elle les tient d'un autre être, il faudra remonter à cet être plus puissant, qui ne tiendra que de lui même ces idées de diverses perfections.

Ses parents n'ont pas eu non plus le pouvoir de le créer, puisqu'ils n'ont pas celui de le conserver. Il faut donc de toute nécessité que ce soit un être plus parfait qui l'ait créé.

L'idée de Dieu est innée. Dieu est, il est parfait; donc il ne peut nous tromper; donc le critérium est sûr.

Maintenant, comment a-t-il acquis l'idée de Dieu? Ce n'est pas par les sens qui n'atteignent que la matière; ce n'est pas non plus lui qui l'a faite; car si elle était une fiction, il pourrait y ajouter ou en retrancher q.q. chose. Cette idée est donc née avec lui; il est tout simple, ajoute-t-il, que Dieu qui m'a fait ait mis en moi la marque de l'ouvrier. Dieu est parfait; donc il n'est pas trompeur; donc ma nature, qui est son ouvrage, n'est pas trompeuse; donc mes facultés ne pouvant me tromper; donc mon critérium est mis à l'abri de cette objection, que Dieu aurait pu me donner des facultés trompeuses.

4e Méditation.
Sujet: Cause et nature de l'erreur.

Alors il passe à l'examen d'une autre question, qui fait l'objet de la 4e Méditation. Je suis l'ouvrage d'un Dieu qui n'a pu ni voulu me tromper; mes facultés sont véridiques, et pourtant il y a de l'erreur en moi. D'où vient elle? quelle est la cause et la nature de l'erreur?

Nature de l'erreur.

Il est un être imparfait, et comme tel il participe de Dieu et du néant, de Dieu en tant qu'être positif, du néant en tant qu'imparfait. Ses facultés sont imparfaites comme lui et participent comme lui de cette double nature: ce qu'elles sont est l'œuvre de Dieu, ce qui leur manque est l'œuvre du néant; ce qu'elles voient est vrai, mais incomplet, ce qu'elles ne voient pas vient du néant. — Il se dit: Dieu pouvait me donner des facultés qui ne me trompassent jamais; il était de sa parfaite bonté de le vouloir. D'où vient que je me trompe? Il ne suffit pas de dire qu'étant imparfait mes connaissances doivent être imparfaites; cela explique l'imperfection mais non l'erreur. Et il y a en moi non seulement connaissance imparfaite, mais erreur; non seulement je ne connais qu'imparfaitement les choses, mais mon affirmation dépasse ma connaissance; c'est là qu'est l'erreur, c'est cette erreur qu'il faut expliquer, et concilier avec la bonté de Dieu.

Justification de Dieu qui permet l'erreur.

D'abord il emploie des arguments généraux, qui probablement avaient déjà cours de son temps. Comme je suis imparfait je ne puis comprendre la fin de tout ce que Dieu a fait; peut être que ce que je regarde comme un mal est un effet de sa bonté. Dieu n'a pas fait que moi; il se pourrait que l'univers fût parfait, sans que les êtres qui le composent fussent parfaits en eux mêmes.

Autre justification de Dieu plus précise.

D'un autre côté, il y a en moi deux facultés, la faculté de concevoir et la faculté de vouloir. La première est bornée, car Dieu n'est pas forcé de faire des œuvres égales à lui; mais toute bornée qu'elle est, cette faculté est bonne. Il n'en est pas de la Liberté comme de l'entendement; c'est une faculté entière, qui existe ou n'existe pas. Dieu est plus que moi en ce sens qu'il a plus de connaissances que moi, et plus de moyens d'agir; mais la Liberté, en tant que puissance de vouloir ou de ne pas vouloir est aussi complète en moi qu'en Dieu. L'erreur ne vient ni de l'une ni de l'autre de ces deux facultés; mon vouloir n'est pas une cause d'erreur, et mon entendement est bon. D'où vient donc l'erreur? Le voici. — Ma Liberté étant plus étendue que mon entendement, je viens affirmer ou nier sur des matières qui dépassent les bornes de mon entendement

La faute n'en est pas à Dieu ; il m'a donné un entendement qui a des notions claires et distinctes, et une Liberté infinie ; je ne puis m'en plaindre. Car pouvait-il empêcher que ma Liberté n'affirmât ou ne niât sur des choses qui échappent à mon entendement, autrement qu'en restreignant ma Liberté, c.a.d. en la détruisant, car elle ne peut être qu'entière : La cause de l'erreur ne vient donc pas de Dieu ; elle est dans le rapport de l'entendement et de la Liberté. – Mais Dieu ne pouvait-il pas faire que je ne me trompasse jamais ? Il le pouvait de deux manières 1o en me donnant un entendement infini ; 2o en établissant d'avance en moi, cette règle, que je n'affirmasse que sur les choses sur lesquelles j'aurais des lumières suffisantes. Descartes répond que peut-être cette imperfection est nécessaire au tout ; que d'ailleurs il n'a rien à dire de plus, et qu'il n'avait d'autre but que de justifier Dieu de nous avoir donné ce qu'il nous a donné.

Résultats de cette méditation.

Descartes conclut : il résulte de cette méditation : 1o que la cause de l'erreur est connue, elle vient de ce que la Liberté dans ses jugements dépasse les connaissances claires et distinctes de l'entendement ; 2o il a montré que la source de l'erreur provient de ce que notre affirmation va au delà de nos connaissances claires et distinctes ; ce qui apprend en outre pourquoi la connaissance claire et distincte est le critérium de la vérité ; 3o outre le critérium de la vérité il donne la méthode pour arriver à la vérité ; il suffit pour cela d'arrêter son attention sur les conceptions obscures et confuses, pour distinguer nettement ce qu'il y a de clair ou d'obscur, de vrai ou de faux. De cette sorte on ne tombera jamais dans l'erreur.

Ainsi, tel est le résultat de la 4e Méditation, connaissance de la cause de l'erreur ; et de ce résultat découlent les deux dernières conséquences que Descartes indique lui-même.

Note (1) relative à la page 15.

Je suis parfaitement de l'avis de Descartes, dit Mr Jouffroy; il ne peut y avoir aucune espèce de différence fondamentale entre homme et homme quant à la faculté de juger du vrai et du faux, du bien et du mal, ce qui est la même chose. Toute la difficulté consiste dans la position de la question; une fois qu'elle est posée d'une manière suffisamment claire, tout homme est également apte à la résoudre. C'est pour la position de la question que la mémoire et l'imagination peuvent être d'une grande utilité. C'est précisément en cela que consistait l'habileté de Socrate à accoucher les esprits; il posait la question d'une manière si lumineuse et si simple, que l'homme le plus ignorant ne pouvait pas ne pas répondre aussi bien que le plus fort mathématicien. (Voy. Cousin cours de 1829 1re partie p. 58.)

Note (2) à rapporter à la page 24.

Autre chose est la représentation claire d'un objet dans l'esprit, autre chose est l'évidence qu'elle est vraie. Soit un objet extérieur; je puis en avoir une idée distincte ou confuse; ceci c'est de l'idée pure, de la représentation, de l'image. Dans toute proposition il y a deux éléments, les idées ou la représentation des choses dont il s'agit, et puis la vérité exprimée par la proposition. Pour Descartes cela est vrai que la raison conçoit clairement et distinctement, c.à.d. cela qu'elle conçoit clairement et distinctement pour vrai. On peut se représenter les termes en eux-mêmes, l'énoncé d'une proposition comme celle-ci: les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, cela est clair pour l'imagination de tout le monde, pour l'appréhension; mais y a-t-il clarté pour l'esprit? Non, si vous n'avez pas fait de Géométrie; que si la proposition vous est démontrée, il y a alors clarté pour votre raison sur le rapport énoncé, et ici sur l'égalité des trois angles d'un triangle et de deux angles droits. Ainsi, pour prendre un autre exemple, quand avant d'avoir fait de psychologie, on lit Condillac, on le trouve parfaitement clair, parceque la construction de sa phrase et les termes dont il se sert sont grammaticalement clairs et précis; mais quand on est versé dans l'étude de la psychologie, on n'y comprend plus rien, parcequ'alors on cherche non plus à satisfaire l'imagination, mais la Raison, non plus à se représenter les idées qu'emploie Condillac, mais à concevoir, à comprendre leur vérité.

Note (3) Ce qui rend la méthode scolastique inféconde, c'est qu'elle distrait l'esprit du fond pour l'attacher à la forme. Qu'un homme, qui ne connaît pas l'art poétique, assiste à un spectacle; il sera tout entier aux impressions que feront sur son âme naïve les beautés et les défauts de la pièce; nul mieux que lui ne sera à portée d'en juger; tandis qu'un homme, qui connaît toutes les règles de l'art, occupé qu'il est à comparer la pièce qu'il entend avec le type de drame qu'il a dans l'esprit, n'a pas le temps de remarquer l'effet produit sur sa sensibilité. La même chose arrive pour l'appréciation du vrai que pour l'appréciation du beau. Mettez en présence d'un écrit un savant qui a coutume de mettre sa pensée sous la forme syllogistique; ou cet écrit sera sous la même forme, et alors le savant s'attachera uniquement à chercher si toutes les règles du syllogisme sont bien observées; ou cet écrit s'exprimera en langage ordinaire, et l'esprit du savant sera occupé tout entier à le réduire en syllogismes. Voilà pourquoi il est vrai de dire que la méthode scolastique ne tient compte que de la forme, et ne va pas au fond des choses. Voilà pourquoi la scolastique conséquente ne pouvait pas découvrir la plus petite parcelle de vérité.

(Note 4e, relative à la 9e Leçon)

La 1re Méditation de Descartes est destinée à montrer qu'il y a des raisons de douter de la vérité qui représentent en nous le monde extérieur. Voici les pas qu'il fait pour arriver à son but et l'ordre dans lequel il les fait:

1° Il prend d'abord les idées qui complexes, qui sont censées représenter en nous les objets extérieurs

proprement dits, les idées de soleil, de lune, d'arbre, de tour etc. Il remarque que nos sens nous trompent q.q. fois relativement à ces objets ; donc ils peuvent nous tromper toujours. Mais ils ne nous trompent que parceque ces objets n'étant pas à notre portée, nos sens les saisissent imparfaitement. Il faut donc des raisons de douter de la vérité des idées d'objets qui sont à la portée de nos sens.

2° Souvent en rêve nous croyons aussi fermement voir et toucher ces objets que quand nous sommes éveillés, et il n'y a pas d'indications certaines qui puissent nous faire distinguer nettement la veille du sommeil. Puisque dans le rêve nous croyons voir ce que nous ne voyons réellement pas, et que nous ne savons pas quand nous rêvons et quand nous veillons, il y a toujours raison de douter des objets qui sont le plus à notre portée.

3° Mais encore que les idées que j'ai du monde extérieur ne représentent pas parfaitement la réalité, toujours faut il qu'il y ait hors de moi q.q. chose qui les produise en moi ; car je sais bien que je puis composer des idées complexes ; mais les idées élémentaires qui me servent de matériaux je ne sens pas que je les fabrique. Il consent donc à renoncer à ce que ces idées représentent parfaitement ; il demande seulement qu'il y ait des pieds, des bras qui ressemblent plus ou moins aux idées que nous nous en faisons, et des idées élémentaires avec lesquelles nous puissions composer les premières.

4° A la certitude ainsi restreinte des idées complexes des choses extérieures Descartes oppose l'idée d'un Dieu, qui aurait pu faire que nous eussions des idées de choses qui n'existent pas. Dieu, dit on, est bon, mais qu'il nous laisse nous tromper q.q. fois il ne répugne pas davantage à sa bonté de nous tromper toujours. Voilà pour les idées d'objets complexes.

5° Quant aux idées élémentaires, qui ne sont que les qualités premières de la matière, comme l'étendue, la forme et le mouv. les différents élémens simples des idées complexes qui sont en nous, Descartes leur oppose la même objection. Et c'est ici qu'il semble sortir des idées des choses extérieures pour entrer dans un autre ordre d'idées. Il ~~rapp~~ parle des rapports que notre esprit conçoit entre les nombres et entre les différentes figures ; mais ces rapports peuvent être vrais sans qu'il y ait d'objets numérés ou de figures réelles, sans qu'il y ait de monde extérieur ; il suffit que nous ayons l'idée de triangle pour qu'il soit vrai que les trois angles de tout triangle sont égaux à deux droits ; ces idées ou ces rapports ne sont donc pas des idées qui viennent par les sens ; elles sont indépendantes de toute réalité extérieure. Descartes sans nier positivement ces conceptions de la raison va cependant jusqu'à les suspecter, puisqu'il dit dans ses Réponses aux objections que Dieu peut bien faire que nous nous trompions en numérant les côtés du quarré. C'est en cela qu'il paraît s'écarter du plan qu'il semble s'être proposé dans la 1ère Méditation. Mais il s'arrête si peu à cette espèce d'idées et la touche tellement en passant que ce n'est probablement qu'une distraction et que son unique but dans sa 1ère Méditation était de prouver l'incertitude des idées qui nous viennent du monde extérieur.

10e Conférence. Sujet de la 5e et 6e Méditations.

Récapitulation de la 4e

Dans ses deux dernières Méditations Descartes s'attache à rétablir la certitude dans l'existence des choses extérieures qu'il a mise en doute au commencement de son ouvrage. Les idées qu'il émet sont de toutes celles qu'il a exposées sans comparaison les plus subtiles et les plus difficiles à saisir; mais aussi ce sont les moins importantes. Le résultat de la Méditation précédente a été de confirmer la certitude ou plutôt l'autorité du critérium que Descartes a adopté. En effet, Descartes ayant démontré l'existence de Dieu, et sa souveraine perfection, par conséquent sa véracité, a démontré par là même que notre entendement, qui est l'ouvrage de Dieu, ne peut être trompeur. Mais comme d'une part il savait par expérience que nous nous trompons dans nos jugements, comme d'autre part il venait de démontrer rigoureusement que son entendement n'est pas trompeur, et que ces deux faits également vrais présentaient une contradiction, Descartes a cherché le moyen de concilier, d'expliquer cette contradiction apparente, et il a fait cette recherche dans sa 4e Méditation. Il a répondu et montré que tant que nos jugements ne dépassent pas nos conceptions claires et distinctes, nous ne pouvons nous tromper; mais qu'il n'en est pas toujours ainsi, que l'impatience de juger nous fait affirmer des choses ou que notre entendement n'avait pas conçues, ou qu'il avait conçues confusément; qu'alors il y a lieu à l'erreur. L'erreur vient donc de ce que la Liberté dans l'acte du jugement dépasse souvent les bornes de la conception. Descartes justifie Dieu quant à l'entendement et quant à la Liberté. Pour justifier Dieu quant à l'entendement, il dit qu'il n'est pas forcé de faire ses œuvres égales à lui; pour le justifier quant à la Liberté, il dit qu'elle ne pourrait être incomplète sans cesser d'être ce qu'elle est. La cause de l'erreur étant trouvée, le moyen d'éviter l'erreur est facile à connaître; il suffit de retenir la Liberté dans les limites des conceptions claires et distinctes de l'entendement.

Il veut rétablir la certitude des idées relatives au monde extérieur.

Cela trouvé, Descartes entreprend de rétablir tout ce qu'il y a de vrai dans cette somme de connaissances relatives au monde extérieur, qu'il a rejetées en masse au commencement de ses Méditations; c'est dans ses deux dernières qu'il accomplit ce projet.

Idées des choses corporelles, qui pourtant ne viennent pas des sens; idées des figures géométriq. du nombre abstrait, du mouvement.

Il s'occupe d'abord de certaines idées qui sont relatives aux choses corporelles, et qui pourtant ne viennent pas des sens, qui pourtant ne démontrent pas à l'homme qui se renferme dans le sens commun l'existence du monde extérieur. C'est une partie de la philosophie extrêmement profonde et subtile. Ces idées sont celles dont s'occupent l'Arithmétique et la Géométrie. Nous avons l'idée du triangle parfait, et une partie de la Géométrie est consacrée à travailler sur cette idée, à tirer de l'idée de cette figure toutes les propriétés qu'elle possède. De même l'idée abstraite de nombre étant en nous, l'Arithmétique en déduit toutes les propriétés des nombres. L'idée du mouvement étant de même en nous, la Mécanique en fait sortir toutes les idées, toutes les conséquences qu'elle renferme.

Il reconnaît ainsi trois idées, celle de figure, celle de nombre, et celle de mouvement, qui se rapportent bien aux choses extérieures, mais qui pourtant dans leur nature pure et abstraite ne viennent pas par les sens. Ces idées sont sur la limite du visible et de l'invisible; du visible parce qu'elles expriment des propriétés appartenant à des objets visibles, de l'invisible parce que les sens n'ont pas pu nous les donner, parce qu'elles ont en elles une perfection

qui n'existe pas dans les corps que les sens nous donnent.

Par rapport à ces idées Descartes démontre deux choses : 1° qu'elles ne viennent pas des sens ; 2° que
ce n'est pas notre esprit qui les fabrique.

I. Elles ne viennent pas des sens. Prenons pour exemple l'idée du triangle : 1° il n'y a dans la nature

1° Ces idées ne viennent pas des sens.

que des triangles imparfaits, et les triangles imparfaits que les sens nous montrent n'ont pu
nous suggérer l'idée du triangle parfait ; car il est impossible de tirer d'une chose ce qui n'y est
pas contenu ; 2° en admettant que vous puissiez trouver dans la nature un triangle parfait, il
y aurait encore une foule d'autres figures dont le type n'y existe pas, même à l'état d'imperfection. Je
conçois la figure qui a mille côtés, tout aussi facilement que celle qui en a trois, quoique dans la nature
on ne puisse trouver de figure présentant 1000 côtés. Quant à mon imagination, elle ne peut se la représenter,
elle ne peut la distinguer de celle qui a 999 côtés. Une telle figure est donc insaisissable aux sens et
irreprésentable à l'imagination. 3° et quand le type de cette figure existerait ainsi que le type de toutes
celles que nous pouvons concevoir, la difficulté ne serait pas encore résolue. Car nous concevons un nombre
infini de chaque espèce de figures, par ex. un nombre infini de triangles, un nombre infini de quarrés
et cependant ces figures ne se trouvent dans la nature qu'en nombre fini. Ainsi nous avons l'idée
de figures géométriques, qui ne sont pas dans la nature, qui par conséquent ne nous viennent pas
par les sens, et que nous concevons en nombre infini.

II. Ces idées ne sont pas des fictions. Une fois que l'idée de triangle est donnée à mon esprit, il y a une

2° Ce n'est pas notre esprit qui les fabrique ; Elles sont donc innées.

foule de conséquences qu'il voit en découler, et qu'il sait y apercevoir pour la première fois. Donc
l'idée de triangle n'est pas une fiction de mon esprit ; car une fiction ne peut contenir que ce que
l'intelligence y a mis.

Puisque la présence de ces idées dans mon esprit ne peut s'expliquer que de trois manières, en
admettant, ou 1° qu'elles viennent par les sens, ou 2° qu'elles sont des fictions de mon esprit, ou 3°
qu'elles sont innées ; et puis que les deux premières explications sont inadmissibles, il s'ensuit que la
3e est vraie, c.a.d. il s'ensuit que ces idées sont innées.

La Géométrie, l'Arithmétique, la Mécanique sont donc fondées sur des idées innées.

Descartes recherche alors ce que représentent ces idées ; il se demande si elles ont un type quelque part
dans la nature. Ici Descartes est obscur : il est cependant possible de pénétrer sa pensée.

Il distingue l'essence de l'existence. Il y a dans la nature des choses qui ont la forme de triangles,
mais de triangles plus ou moins parfaits, elles existent ; mais comment conçois-je ces choses

Ce que représentent ces idées ?

comme triangulaires ? C'est qu'entre l'idée que je me fais de la forme de ces choses et l'idée absolue
de triangle je trouve une certaine conformité. Que représente cette idée absolue de triangle ? Non
une réalité triangulaire, car la connaissance de cette réalité la présuppose. Elle représente une essence,
c.a.d. une ou plusieurs qualités communes que nous concevons pouvoir appartenir à plusieurs objets.
Les idées qui représentent l'essence de certaines choses, sont des idées d'où résulte non pas l'existence
de ces choses, mais l'existence de certaines essences. Ainsi des idées de figure, de nombre, de mouvement
Descartes conclut non pas à l'existence d'objets figurés, d'objets au nombre de deux ou de trois, d'objets
se mouvant, mais à l'existence de certaines essences correspondantes à ces idées. Ainsi ce que représentent
ces idées innées en nous c'est l'essence des choses corporelles ; mais cela ne prouve pas du tout leur
existence. Cependant il est vrai de dire que ces idées représentent q.q. chose qui a de la réalité ; ces
idées sont donc vraies en ce qu'elles sont des représentations vraies des essences correspondantes.
L'idée de triangle est vraie, parcequ'elle représente d'une manière vraie l'essence de tout triangle

et l'essence de tout triangle n'est pas une chimère. Le triangle étant défini une surface terminée par trois lignes qui se coupent, toutes les propriétés du triangle s'ensuivent nécessairement; elles sont contenues dans la conception même du triangle. Donc dans les idées d'où elles partent et dans les conséquences auxquelles elles arrivent, la Géométrie, l'Arithmétique, la Mécanique sont des sciences vraies. Ainsi Descartes justifie comme vraies les sciences abstraites, et en démontre la certitude.

Digression qui occupe toute la fin de la 5e Méditation. – Nouvelle démonstration de l'existence de Dieu.

Arrivé là, il se jette dans une digression qui occupe le reste de la 5e Méditation. Elle lui est suggérée par une remarque qu'il a faite précédemment, savoir que, si q.q. chose est certain, ce qui est contenu clairement et distinctement dans la conception de cette chose est absolument vrai. Cette remarque lui suggère une nouvelle démonstration de l'existence de Dieu.

Si q.q. chose est certain, ce qui est contenu clairement et distinctement dans la conception de cette chose est vrai. Dans l'idée d'un être parfait est impliquée l'idée d'existence; donc Dieu existe.

Il y a en nous, dit-il, l'idée innée d'un être souverainement parfait, tout comme celle du triangle absolu. Étant conçue l'idée du triangle absolu, il est absolument vrai que les trois angles du triangle sont en somme égaux à deux droits; il en est de même de tout ce qui est contenu dans la conception vraie de cette figure. Ainsi dans l'idée d'un être souverainement parfait est renfermée l'existence de tous les attributs les plus parfaits, de toutes les perfections. Or, l'idée d'existence et d'une existence continue est l'idée d'une perfection. Donc l'idée d'existence et d'existence continue est renfermée dans l'idée de Dieu, dans l'idée d'un être souverainement parfait. Donc Dieu existe, et il existe de toute éternité. Cette conséquence est aussi rigoureuse que celle-ci: que la somme des trois angles d'un triangle est égale à deux angles droits.

Cependant Descartes n'est pas content de cette démonstration; elle l'inquiète; il sent qu'elle renferme un peu de subtilité; il se fait des objections.

1re Objection.

1re Objection. S'il y a une montagne, il y aura aussi une vallée. Que suit-il de là? Il s'ensuit que si la montagne existe, la vallée existera de toute nécessité, et réciproquement. Cela prouve seulement leur inséparabilité. Ainsi dans la conception de montagne est impliquée l'idée de vallée. Mais pour conclure l'existence de la vallée ou de la montagne, il faut avoir prouvé préalablement ou l'existence de la montagne, ou celle de la vallée. De même pour conclure l'existence de l'être souverainement parfait de ce que dans l'idée d'un tel être est contenue l'idée d'existence, il faudrait avoir déjà démontré qu'il y a un être souverainement parfait.

Réponse.

A cette objection Descartes répond d'une manière subtile. Il y a, dit-il, un sophisme caché sous l'apparence de cette objection; car de ce que je ne puis concevoir une montagne sans une vallée, il ne s'ensuit pas qu'il y ait au monde aucune montagne ni aucune vallée, mais seulement que la montagne et la vallée, soit qu'il y en ait, soit qu'il n'y en ait point, sont inséparables l'une de l'autre; au lieu que de cela seul que je ne puis concevoir Dieu que comme existant, il s'ensuit que l'existence est inséparable de lui, et partant qu'il existe véritablement; non que ma pensée puisse faire que cela soit, et qu'elle impose aux choses aucune nécessité, mais au contraire la nécessité qui est en la chose même, c.a.d. la nécessité de l'existence de Dieu, me détermine à avoir cette pensée.

2e Objection.

2e Objection, qui rentre dans la première, et le conduit à une réponse plus catégorique: la souveraine perfection de Dieu qui renferme dans son concept l'existence est une supposition. Il faut d'abord montrer que la supposition se réalise.

Reponse.

Descartes nie que ce soit une supposition. Cette idée est en moi comme toutes les autres idées innées. Or, ces idées ne sont pas et ne peuvent être des suppositions; elles sont des images de l'essence même des choses. Descartes distingue très bien une supposition de l'esprit des idées innées. Tout ce qui entre dans leur concept est vrai. L'idée innée de Dieu renferme dans son concept l'idée d'existence; donc Dieu existe.

Descartes attache la plus grande importance à cette démonstration de l'existence de Dieu ; c'est de toutes la plus importante, la plus attaquée, et celle qu'il a le plus défendue. Dans le reste de sa 5e Méditation il se complaît à oublier son sujet principal. Il passe de nouveau tout son système en revue, montre comment l'existence de Dieu est la clé de ce système, et comment la certitude de toute science en résulte. C'est celle de ses Méditations dont le plan est le plus irrégulier ; elle est remplie de dissertations étrangères.

6e Méditation.

Sujet de cette Méditat. Les choses matérielles existent-elles ?

D'abord les idées d'étendue, de nombre, de mouvement, quoique vraies ne prouvent pas qu'elles aient des types réels dans la nature.

La 6e Méditation est la plus longue ; elle renferme en effet beaucoup de matières. Il s'y propose de savoir si les choses matérielles existent. Il cherche d'abord quel parti il pourra tirer des idées d'étendue, de nombre, de mouvement dont il a prouvé la vérité dans la Méditation précédente ; il trouve que la vérité de ces idées ne démontre pas l'existence de choses matérielles. Cela prouve seulement que, comme ces idées sont claires et distinctes, Dieu a pu les réaliser. Et si je les ai, il faut qu'elles viennent de q.q. part, ou d'objets qui en contiennent la réalité formelle, ou d'un être qui en possède éminemment la réalité. Pour lequel des deux cas faut-il me décider ? c'est ce que j'ignore. Ma nature ne me pousse pas à croire qu'il y a hors de moi des types de la forme, du nombre, du mouvement. Donc, tout ce que je puis dire, c'est qu'il y a au dehors au moins un être dans lequel existe éminemment la réalité qui est l'objet de ces idées ; pour cela Dieu suffit. Les choses matérielles sont possibles, mais elles ne sont pas démontrées.

Probabilité tirée de l'existence de l'Imagination en faveur de l'existence des choses matérielles.

Cela fait, Descartes tire de l'existence de l'Imagination un argument probable en faveur de l'existence des choses matérielles. Nous avons deux manières distinctes de concevoir ; l'une qui est pure ; l'autre qui ne l'est pas ; l'une est la conception, l'autre l'Imagination. Je conçois très facilement une figure de 5 côtés, je ne puis l'imaginer que difficilement, avec un certain effort. Imaginer n'est pourtant qu'une manière de concevoir. Je conçois aussi facilement une figure de mille côtés qu'une de 5 ; quant à mon imagination, il lui est impossible de se la représenter. Je puis retrancher de moi l'Imagination, mais non la conception sans me détruire moi même. Il y a une hypothèse qui pourrait expliquer ce fait ; celle qui consisterait à admettre que j'ai un corps. Reste à montrer que cette hypothèse explique l'Imagination. On comprend, cette hypothèse admise, que notre esprit tantôt se replie sur lui-même, et y considère les idées de pure conception qui s'y trouvent, tantôt se tourne vers le corps et y considère q.q. chose de conforme aux idées qui sont en lui. Si je n'avais pas un corps, jamais mon esprit ne se tournerait vers lui pour y trouver la réalisation de l'idée qui est en lui. — De là Descartes conclut que probablement il y a q.q. corps.

Examen des idées qui viennent véritablement des sens.

Descartes arrive enfin aux idées qui lui viennent véritablement par les sens. Il reprend la méthode qu'il a déjà suivie ; il a quatre choses à faire : 1o se rappeler quelles sont les choses qu'il regardait auparavant comme vraies relativement aux objets extérieurs ; 2o considérer sur quel fondement il appuyait cette croyance ; 3o examiner les raisons qui depuis l'ont obligé de révoquer ces choses en doute ; 4o chercher quelles sont parmi ces choses celles qu'il doit croire, en appliquant son critérium.

1o choses qu'il regardait auparavant comme vraies relativement au monde extérieur.

I. Il croyait avoir un corps : il se regardait en outre comme entouré de beaucoup de corps étrangers, donnant au sien des commodités ou des incommodités, qui en favorisaient ou en arrêtaient le développement, qui produisaient en lui certains plaisirs, ou certaines douleurs. En outre, il croyait sentir en lui certains appétits, certaines inclinations corporelles. Au dehors, outre l'extension, les figures, les mouvements des corps il remarquait en eux de la dureté, de la chaleur et toutes les autres qualités qui tombent sous l'attouchement. De plus, il y remarquait de la lumière, des

couleurs, des odeurs, des saveurs et des sons, dont la variété lui donnait moyen de distinguer le ciel, la
terre, la mer, et généralement tous les autres corps les uns d'avec les autres.

2° Sur quoi se fondait sa croyance.

II. Si nous considérons les idées de toutes ces qualités qui se présentaient à sa pensée, nous verrons
que ce n'était pas sans raison qu'il croyait sentir des choses entièrement différentes de sa pensée, savoir
des corps, d'où procédaient ces idées. 1° ces idées se présentaient à lui sans qu'il le voulut, à cette
condition néanmoins que les objets fussent en contact avec ses organes; 2° elles étaient sous un
certain rapport bien plus vives que celles qu'il trouvait imprimées en sa mémoire, ou que son esprit inventait.
Il lui semblait donc que ces idées ne pouvaient procéder de son esprit; il devait donc croire
qu'elles étaient nécessairement causées en lui par quelques autres choses; et comme il n'avait
relativement à ces choses que les connaissances qui lui étaient fournies par ces mêmes idées, il ne
pouvait lui venir que cela dans l'esprit, savoir que ces choses là étaient semblables aux idées qu'elles
causaient. Comme il se souvenait de s'être plutôt servi de ses sens que de sa raison, comme il reconnaissait
que les idées qu'il se formait de lui même n'étaient pas si expresses que celles qu'il recevait par les
sens, que le plus souvent elles étaient composées des parties de celles-ci, il se persuadait aisément
qu'il n'avait actuellement aucune idée dans son esprit qui n'eut passé auparavant par ses sens.
Parmi les corps à l'existence desquels il croyait il en était un qu'il regardait comme lui
appartenant plus proprement que tous les autres; cette croyance était encore fondée sur une raison.
Il ne pouvait jamais s'en séparer comme des autres corps; c'est en lui et pour lui qu'il ressentait tous
ses appétits; c'est dans les parties de son corps et non dans celles des autres qu'il localisait ses
sensations agréables ou désagréables. Il croyait à l'influence du corps sur l'esprit sans pouvoir se
l'expliquer. Il croyait à la véracité des sens en tant que lui révélant les choses extérieures,
parceque sa nature le forçait d'y croire. Tel est le fondement grossier sur lequel s'appuyait sa
croyance au monde extérieur.

3° Raisons qui l'ont fait douter de tout cela.

III. Il rappelle les raisons qui l'ont fait douter de ce qu'il regardait auparavant comme
certain. D'abord l'expérience lui a montré que les sens extérieurs le trompaient, qu'il en était de
même des sens intérieurs. Il a observé plusieurs fois que des tours qui de loin lui avaient semblé
rondes lui paraissaient de près être quarrées. Il a appris de q.q.s personnes qui avaient les bras
et les jambes coupées qu'elles croyaient encore q.q. fois sentir de la douleur dans les parties qu'elles
n'avaient plus. — A ces raisons de douter il en ajoute encore de plus générales: 1° il n'y a rien de
ce qu'il voit dans la veille qu'il n'ait vu ou ne puisse voir dans le sommeil; comme il ne croit pas
que les choses qu'il voit en dormant existent réellement dans la nature, il n'y a pas de motif
pour qu'il croie à l'existence de celles qu'il voit pendant qu'il est éveillé. 2° Il ne connait
pas assez la nature de Dieu pour pouvoir affirmer qu'il n'a pas pris plaisir à l'induire en erreur.
Peut être Dieu a-t-il fait l'entendement de l'homme, de manière qu'il se trompe dans les
choses qui lui semblent les plus véritables. — Quant aux raisons qui auparavant lui ont
persuadé la verité des choses sensibles, il n'a pas beaucoup de peine à les combattre. La nature
semblant le porter à beaucoup de choses dont la raison le détourne, il ne croit pas devoir se
confier beaucoup aux enseignements de cette nature.

4° [Ce] qu'il doit maintenant admettre en faisant usage de son criterium.

IV. Il va examiner maintenant, en appliquant son criterium, ce qu'il doit croire ou ne pas
croire sur les choses extérieures. 1° Il se demande si son ame est essentiellement distincte de son corps.
Tout ce que je connais clairement et distinctement, peut être produit par Dieu. Il suffit que

Distinction de l'âme et du corps.

je puisse concevoir clairement et distinctement une chose sans une autre, pour que ces deux choses puissent exister séparément au moins dans la puissance de Dieu. Cela est vrai de mon âme dont le concept n'enferme que la pensée, et ne contient ni la matière, ni l'étendue. Donc la nature de l'âme et celle du corps sont essentiellement distinctes, et Dieu a fait ou aurait pu faire en sorte que l'âme eût une existence indépendante de celle du corps.

Facultés de l'âme.

Il se demande si parmi les propriétés, les facultés attribuées à l'homme il peut faire une distinction, s'il peut en trouver qui appartiennent à l'esprit, d'autres qui appartiennent au corps. Soit, par ex., la faculté d'imaginer ou de sentir; cette faculté appartient-elle à l'âme? Il est clair que le concept du moi n'enferme que la pensée ou la pure conception. Retranchez du moi ou de l'âme les autres facultés, comme celles d'imaginer et de sentir, l'âme n'en subsistera pas moins. Il n'en est pas de même de ces deux facultés; si l'âme peut se passer d'elles, elles ne peuvent point se passer d'une substance. Dans le concept de ces deux facultés est impliquée l'intelligence; elles ont donc besoin d'une substance qui soit intelligente; il faut donc qu'elles appartiennent à une substance intelligente, c.a.d. à l'âme.

Faculté du corps.

D'autres facultés sont également attribuées à l'homme; telle est la faculté de se mouvoir. Dans le concept de cette faculté ce n'est pas l'intelligence, c'est l'extension qui se trouve impliquée. Donc cette faculté appartient à une substance dont l'essence est l'extension, c.a.d. au corps.

Les idées qui viennent des corps prouvent-elles que ces corps existent?

Il se demande si certaines idées qui lui viennent par les sens prouvent l'existence des corps. J'ai, dit-il, en moi des idées des corps. Je possède donc une certaine faculté passive, en vertu de laquelle je reçois ces idées. Mais cela ne suffit pas pour expliquer ces idées. Il faut admettre une certaine puissance de les produire; or, cette puissance doit résider q.q. part. Elle réside donc en moi ou dans une cause distincte de moi. Elle ne peut résider en moi, car elle ne se trouve nullement impliquée dans l'idée que je me fais du moi, et elle produit les idées malgré le moi. Il faut ainsi que ces idées viennent d'un être qui en soit distinct. Si cet être ou cette cause qui produit les idées en contient formellement la réalité, cette cause est un corps; si elle la contient éminemment, elle est Dieu. Or, Dieu n'étant point trompeur, il est très manifeste qu'il ne m'envoie pas ces idées immédiatement par lui même; car ne m'ayant donné aucune faculté pour connaître que cela soit, mais au contraire une très grande inclination à croire qu'elles partent des choses corporelles, on ne pourrait l'excuser de tromperie, si en effet ces idées étaient produites par d'autres causes que par des choses corporelles; d'où il faut conclure qu'il existe des corps.

qualités certaines des corps.

Maintenant les corps sont-ils tels que nous croyons qu'ils sont? Leur existence étant démontrée tout ce que nous concevons d'eux clairement et distinctement est véritablement en eux. Les idées des qualités premières sont conçues clairement; ainsi nous concevons clairement l'étendue, la figure, dans les corps; donc il faut que les corps soient étendus, figurés. — Ainsi, je dois croire que j'ai un corps, qu'il y a d'autres corps qui en sont distincts, qui influent sur le mien; tout cela parceque ma nature me l'enseigne, m'a forcé d'y croire.

Explication de ce fait que nous croyons au vide, et à l'existence dans le corps

Mais, ajoute Descartes, je crois qu'il y a vide là où il ne se trouve aucun corps qui se meuve et fasse impression sur mes sens; je crois que dans ce qui m'envoie de la chaleur il y a q.q. chose de semblable à la sensation que j'éprouve; c'est cependant ce que ma nature a fait

d'une qualité semblable à la sensation de chaleur qu'il nous envoie.

de m'enseigner. Comment se fait-il que nous nous trompions en la suivant? Voilà ce que Descartes tâche d'expliquer. — Examinons bien ce que nous faisons dans ce cas. Un corps nous envoie une certaine sensation, d'où nous portons un certain jugement sur la nature du corps. Le but de la sensation cependant n'était pas de nous faire porter ce jugement, mais de nous avertir seulement de ce qui pouvait nous être utile ou nuisible. Nous avons pris des signes pour des règles certaines de jugement. Il me suffisait qu'il n'y eut rien dans l'espace qui pût m'entraver ou m'incommoder pour m'avertir que je pouvais le parcourir sans crainte; mais cela ne me suffisait pas pour conclure qu'il n'y avait aucun corps. Nous ne pouvions conclure rigoureusement de l'absence de sensation à l'absence de corps.

Nous avons tort de porter de jugement; la sensation n'a qu'une seule fonction, de nous indiquer ce qui nous est utile ou nuisible.

Mais, dit-il, il y a des sensations dont la fonction est de me faire connaître ce qui m'est avantageux ou nuisible, et qui cependant m'induisent en erreur. Par ex., le goût agréable de q.q. viande dans laquelle on aura mêlé du poison peut m'inviter à prendre ce poison. Dans ce cas la nature peut être excusée, car elle me porte seulement à désirer la viande dans laquelle se rencontre une saveur agréable, et non à désirer le poison, qui lui est inconnu. De cela on ne peut conclure qu'une chose, c'est que notre nature ne connaît pas tout, ce qui est nécessaire, puisqu'elle est finie et limitée.

Objection contre la sensation remplissant ce rôle.

Réponse.

Un hydropique éprouve une sensation qui le porte à boire sans cesse, et boire le tuera.

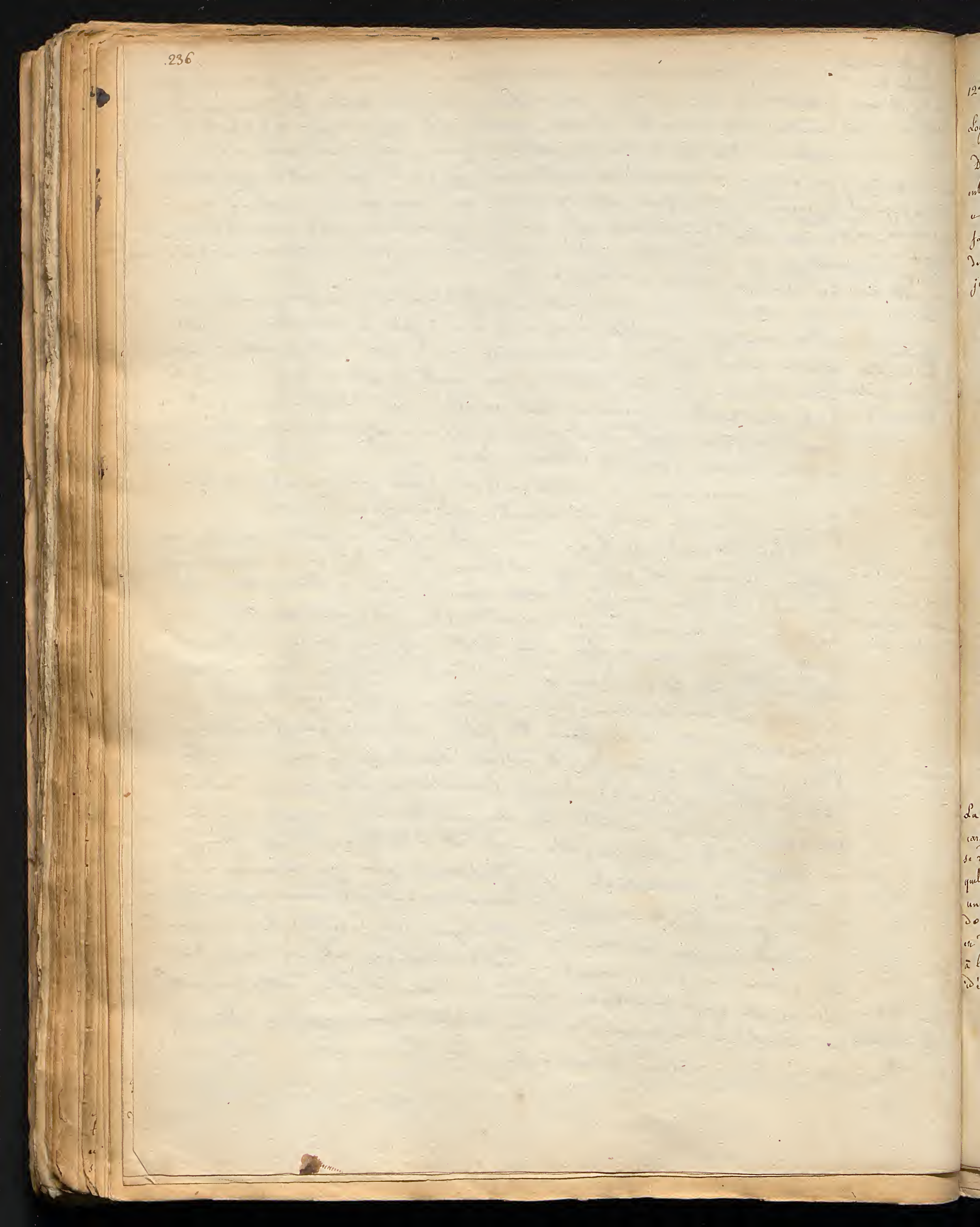
Un homme qui a perdu un pied croit éprouver du mal à ce pied qu'il n'a plus.

L'esprit est simple; donc il n'y a qu'une seule molécule matérielle, et ce sera une molécule du cerveau, qui puisse agir sur l'âme. Toutes les fois que cette même molécule sera mue de la même manière, elle communiquera à l'esprit la même action; alors l'esprit éprouvera toujours la même sensation, sensation qu'il pourra rapporter à une partie du corps qui n'existe plus. Et une infinité d'expériences prouvent d'ailleurs que cette molécule peut être dans divers cas disposée de la même façon, quoique les autres parties du corps soient diversement disposées. Ne pouvant empêcher l'âme d'éprouver la même sensation dans des cas différents, Dieu a fait en sorte qu'en général, c.à.d. dans l'état normal, les mouvements de cette molécule déterminassent en nous les sensations les plus utiles. Dans le cas du pied coupé, l'inclination que j'ai à croire que je souffre dans cette partie de mon corps est inutile; mais alors je suis dans l'état anormal, je suis dans un cas d'exception. Au contraire dans l'état normal cette inclination est utile. Il valait beaucoup mieux que les cas où l'inclination est funeste fussent les plus rares, et que ceux où elle est utile fussent les plus nombreux. Dieu nous a laissé d'ailleurs l'expérience pour nous détromper.

Pourquoi on croit souffrir dans un membre qu'on n'a plus.

C'est de même par l'expérience que nous distinguons l'état de veille de l'état de sommeil. Dans ce dernier état, qui est anormal, nos idées se succèdent sans suite, sans liaison. Dans l'état de veille, qui est normal, nous n'avons qu'à réunir un certain nombre de caractères, qu'à recueillir les témoignages de nos diverses facultés, et nous reconnaîtrons alors d'une manière claire et certaine que nous veillons.

Comment nous parvenons à distinguer l'état de veille de l'état de sommeil.



12e Conférence.

Logique de Descartes.

Distinction nette entre l'intelligence et la Raison, la faculté d'acquérir des idées, et celle de juger.

Pour se faire une idée bien nette de la Logique de Descartes, il est important de se souvenir des
choses qui ont été dites l'année dernière sur la manière dont l'esprit humain porte des jugemens.
Il y a là complication de la faculté intellectuelle et de la faculté rationnelle, qu'il faut
bien se représenter afin de voir par comparaison en quoi consiste le système de Descartes, et
en quoi il diffère de la vérité. Nous avons différentes facultés par lesquelles la connaissance ou
les idées pénètrent dans notre esprit; elles n'y introduisent que des notions de faits ou de choses
et de rapport. Si l'ensemble de ces facultés, qui sont purement intellectuelles, existait seul et
agissait seul dans notre esprit, il n'y aurait pour nous ni vérité, ni fausseté; nous ne
croirions, ni nous ne jugerions. Mais à côté des facultés intellectuelles se trouve en nous
une faculté, qu'on appelle la raison, qui juge de la vérité ou de la fausseté de ces notions + fournies par les 1res et
qui en vertu de ces jugemens les affirme comme vraies ou fausses. Ainsi, lorsqu'à l'aide
des sens je perçois un fait ou une réalité externe, en même temps que je perçois ce fait
ou cette réalité, je juge et j'affirme qu'il existe et qu'il existe d'une certaine manière
conforme à l'idée que j'en ai. Il y a donc là deux faits distincts, l'idée et le jugement par
lequel je crois le fait ou la chose conforme à la notion. Ces deux parties du fait sont tellement
liées dans l'esprit et dans la langue, qu'on n'emploie qu'une seule dénomination pour les
représenter toutes deux, percevoir, connaître; Mais il y a bien deux opérations, il y a bien deux
résultats, l'un intellectuel, l'autre rationnel. Il en est de même de la connaissance de ce qui
se passe en nous. Quand un acte de volonté, par ex., a lieu dans mon esprit, une faculté
me donne idée du fait, et je juge que ce fait existe, et est semblable à l'idée que je m'en
forme. Au delà de la sphère de l'observation interne et externe, il y a une autre faculté
en moi, encore intellectuelle, qui pénètre dans un monde invisible, et me donne des notions
sur ce monde. Ainsi, à propos des phénomènes de la conscience, je conçois la substance; à
propos des corps extérieurs, je conçois l'idée du lieu et du temps, l'idée de l'infini à propos
du fini. Indépendamment des notions qui représentent ce que mes sens attestent au dehors
et ma conscience au dedans, il y a une faculté qui atteste ce que ni les sens ni la
conscience ne peuvent atteindre, et nous fournit une nouvelle classe de notions.

La question du caractère de la vérité se réduit à : dans quelles circonstances, une idée étant donnée, ma raison est déterminée à croire à la vérité de cette idée.

La question de savoir à quels signes ou à quels caractères le vrai se distingue du faux
revient à la question de savoir dans quelles circonstances, une idée étant donnée, ma
Raison est déterminée nécessairement à croire à la vérité de cette idée. Ainsi, pour savoir
le caractère de ce qui est vrai, le signe auquel on distingue le vrai du faux, il faut reconnaître
quels sont tous les cas dans lesquels la faculté intellectuelle me donne des idées, et puis
parmi ces cas ceux dans lesquels ma Raison est déterminée à croire à ces idées. Quand
ma conscience m'avertit d'un fait qui se passe en moi, ce n'est pas la même faculté qui
me donne l'idée, et qui croit; l'une est la conscience, l'autre la Raison. Toute
appréciation de la vérité part de la raison, et non de la faculté qui fournit l'idée. Mais
qu'est-ce qui détermine ma raison à croire à la déposition de la faculté intellectuelle?
Elle y croit sans examen, sans délibération, sans réflexion préalable. Quand les sens ou
la conscience m'avertit d'un certain fait, quand ma conception m'apprend q.q. chose
sur l'invisible, dans tous ces cas ma raison regarde naturellement comme vrais tous ces
témoignages.

Maintenant, quand je suis arrivé à l'âge de la réflexion, et que je veux me rendre compte de ma croyance, je remarque cet assentiment de ma Raison aux divers témoignages de ma faculté intellectuelle, et je demande à ma faculté raisonnable si elle a raison, sur quel ppe elle se fonde pour croire que la conscience, les sens et la conception ne me trompent pas; mais je ne trouve point le motif supérieur que je cherche; de sorte que je suis obligé de formuler le fait tel qu'il est, c-à-dire: le témoignage des sens est un motif immédiatement suffisant de croire pour la raison, et je ne puis que répéter la même formule à l'égard des idées de ma conscience et de ma conception, à l'égard des souvenirs de ma mémoire.

Pourquoi donnons-nous notre assentiment alors? Pas de raison.

Il y a pourtant une réserve à la généralité des ppes que nous venons de poser. Quoique ma conscience soit vraie, il faut cependant que sa vue ait été claire et distincte, pour que l'assentiment de ma raison soit entraîné légitimement. Si sa vue est confuse ou indécise, ma raison, qui n'affirme que ce qui est dans l'idée, donnera un jugement confus et indécis; le jugement ne peut s'étendre au delà de l'idée. Il en est de même des dépositions des sens; si l'idée est incertaine, incomplète, confuse, mon jugement reproduira tous ces caractères, car ma raison n'a le droit de croire que ce qui est contenu dans l'idée, et de la manière dont il y est contenu. Toutes les fois que ma raison dépasse ce que renferme l'idée, mon jugement s'aventure et ma Raison le fait q.q. fois, car il y a en nous une faculté créatrice qui intervient pour ajouter du sien aux idées incomplètes données par la conscience, les sens, la conception, ou la mémoire. Si l'idée, vu l'imperfection de notre esprit, est incomplète, l'imagination la complète; si confuse, elle la détermine, et c'est de ce mélange des données naturelles de nos facultés et du produit de l'imagination que sort l'erreur.

Il y a pourtant une condition, c'est que la vue de l'intelligence ait été claire et distincte, sinon le jugement ne doit pas dépasser l'idée. Danger de l'Imagination qui complète. Erreur.

Nous pouvons maintenant apprécier ce qu'il y a de bon et de mauvais dans le criterium de Descartes. Ce qu'il y a d'excellent, c'est qu'il marque bien la condition sans laquelle un jugement de la Raison ne peut être admis, par cette expression, il faut que la conception soit parfaitement claire et distincte. Par ces mots, il a donné à la distinction et à la clarté que doivent avoir les témoignages de nos différentes facultés intellectuelles, il a donné à ce caractère une influence, une domination qu'il n'avait pas auparavant, il a attiré sur lui l'attention des esprits, en un mot il l'a mis en honneur. En outre, il a placé l'appréciation de la vérité où elle est effectivement, il la retire des différentes facultés intellectuelles pour la rendre à la Raison, à qui seule elle appartient. Toute la vérité est dans le criterium de Descartes. Pour qu'une chose soit vraie, il faut que la raison l'ait jugée vraie, il faut de plus que la Raison l'ait jugée vraie clairement et distinctement, c.a.d. d'après un motif clair et distinct. Or, les motifs de nos jugements sont les témoignages de nos facultés, il faut donc en dernière analyse que leurs dépositions soient claires et distinctes, et que la Raison ne les dépasse pas. Tout cela est dans la Logique de Descartes, mais y est renfermé à l'état confus. Voilà ce qu'on trouve dans sa Logique considérée théoriquement.

Mérites du criterium de Descartes.

Quand il en vient à l'application, il sépare nos motifs naturels de croire en deux classes. Il déshérite les uns de la propriété commune à tous, qui est d'être des motifs immédiatement suffisants de croire pour la Raison, et la réserve pour q.q.s uns seulement alors, on ne sait pourquoi, il s'enferme dans une partie de la vérité, il devient exclusif et spiritualiste. Il n'admet comme certaines que les dépositions de la conscience et celles de

Vices dans l'application Spiritualisme.

cette faculté qui conçoit l'invisible en vertu de lois qui lui sont propres ou de ppes à priori. De plus, il ajoute foi aux résultats donnés par le raisonnement. Mais Descartes dénature la nature humaine en repoussant les sens, ou leur témoignage des motifs immédiatement suffisants de croire.

Embarras au sujet de la matière.

Toutes les fois qu'un ppbe s'est fait spiritualiste, il a perdu la matière; et comme la nature ne nous a donné qu'un moyen pour arriver jusqu'à elle, et que le spiritualiste veut y arriver par d'autres voies, jamais il ne peut la retrouver. Aussi Descartes, ou l'un de ses successeurs ne verra pas de raison suffisante pour l'admettre, et la niera.

Rationnalisme.

Mais Descartes se bornant à l'observation interne n'est pas purement empirique. Indépendamment de la conscience, il reconnait l'autorité de la faculté qui nous donne des conceptions à priori. Or tout ppbe qui pose en ppe qu'outre les idées dues aux facultés qui observent, il y en a d'autres que nous devons à une faculté qui pénètre dans le monde invisible, n'est pas un ppbe empirique, mais un ppbe rationnaliste.

Ainsi, spiritualisme et rationnalisme, tels sont les deux caractères que prend Descartes quand il applique son criterium de vérité. Ce criterium, en général, est bon; mais quand il l'applique, et c'est là qu'on doit chercher ce qu'il mettait sous son criterium, on voit qu'il ne comprenait pas tout. Toutefois pour achever l'idée de cette Logique, il faut ajouter à ce que nous venons de dire ce que contient la 4e Méditation relativement à la cause de nos erreurs et au moyen de la concilier avec la véracité de Dieu.

Cause de l'erreur suivant Descartes. — Méprise, mais grand fond de vérité.

Aux formes près, il est certain que la théorie de Descartes sur ce point est parfaitement exacte. Sous des formes infiniment moins précises que les formes modernes, il distingue les deux ordres de facultés, que nous venons de distinguer, les facultés intellectuelles, et la faculté qui juge de la vérité des notions acquises par les facultés intellectuelles. Il représente par des noms différents ces deux espèces de facultés; les unes il les appelle intelligence, l'autre volonté ou liberté. Le mot intelligence est bon; mais donner à la faculté qui juge le nom de volonté ou de liberté, c'est prendre un caractère accessoire pour le caractère fondamental de la faculté qui juge. Quand nous voulons, nous ne voulons qu'après avoir jugé; nous ne voulons une chose qu'après l'avoir connue et jugée bonne. La volonté suppose le jugement; elle ne peut donc être confondue avec la faculté de juger. C'est dans Descartes une grave erreur psychologique. Il y a plus; le jugement est toujours involontaire; nous croyons une chose vraie, parcequ'elle nous paraît vraie, et non parceque nous voulons la croire telle; il n'y a rien de si fatal que le jugement ou que la croyance qui en est la conclusion. Voilà le vice de l'expression de Descartes. Mais comment a-t-il été conduit à dire que l'erreur provenait de la différence d'étendue qu'avait l'intelligence et la faculté volontaire qui juge? D'abord il faut distinguer le jugement en soi de l'expression du jugement. Nous pouvons vouloir affirmer ou nier une chose contrairement à notre croyance; si nous n'avons aucun pouvoir sur le croire ou le ne pas croire, nous avons du pouvoir sur l'expression; si nous ne pouvons pas mentir à nous mêmes, nous pouvons mentir aux autres; la preuve, c'est que nous mentons; et mentons volontairement. Voilà une première observation qui peut porter à considérer le jugement comme dépendant de la faculté de vouloir. En outre, notre impatience d'arriver à des jugements fait que l'imagination se met en travail, détermine d'une manière factice et volontaire ce qui est confus dans l'idée, et complète ce qui est incomplet; c'est là ce qui altère la vérité des idées venues naturellement, c'est la vraie

cause de l'erreur, et elle provient de la volonté influencée par des passions, des désirs, des intérêts. Descartes l'a entrevu; mais il a eu tort de considérer la volonté comme cause du jugement et non simplement comme cause de l'erreur; c'est une grave méprise. Dire que le jugement dépend de la volonté, c'est dire qu'il dépend de nous de croire; car croire et juger sont une seule et même chose. Néanmoins pour peu qu'on veuille y mettre de bonne volonté on verra que la doctrine de Descartes renferme un grand fond de vérité. Voici cette doctrine. Notre intelligence est imparfaite; elle ne nous donne pas toujours des idées complètes et distinctes. Notre Liberté est entière et complète, et c'est de l'inégalité entre ces deux facultés que découle l'erreur. Elle provient de ce qu'en vertu de notre Liberté complète nous portons des jugements qui dépassent les idées inachevées données par notre intelligence imparfaite, et les dépassent de deux façons en devenant plus distinctes ou plus complètes; en sorte qu'il y a défaut de coïncidence, pour ainsi dire, entre nos jugements et nos idées.

Justification de la bonté et de la véracité divines. — But constant de Descartes dans toutes les Méditations, et ailleurs.

Quant à la justification de la bonté et de la véracité divine, elle n'est pas rigoureuse, comme nous l'avons vu en analysant les Méditations. Mais cette question il ne la traite qu'en passant; au fond, toutes ses Méditations et son discours sur la Méthode n'ont pour but que de déterminer le critérium de la vérité. S'il prouve l'existence de Dieu, ce n'est que subsidiairement et dans l'intérêt de son critérium; il ne s'en occupe que pour autoriser son critérium; Dieu est un moyen et rien de plus. Ce qu'il y a d'original dans sa pphie c'est qu'il ne sort de lui-même que par Dieu, en vertu du ppe de causalité; et quand il a prouvé l'existence de Dieu, il retrouve le témoignage des sens au moyen de la véracité divine. De même dans toutes les autres parties de sa pphie sa tendance universelle et continuelle, c'est d'arriver à déterminer le caractère de la vérité, à séparer le vrai du faux.

Démonstration de l'existence de Dieu.

Dans le courant de son discours sur la méthode et de ses méditations il émet q.q.s opinions particulières, qui méritent d'être signalées, par ex. sa démonstration de l'existence de Dieu. Indépendamment de la preuve qu'il tire de sa théorie de la réalité objective et formelle, il fait valoir la nécessité d'un être créateur et conservateur. Un 3e argument se fonde sur ce ppe, qu'on peut affirmer d'une chose tout ce qui est contenu nécessairement dans l'idée de cette chose; or, dans l'idée de Dieu, qui est en nous, se trouve contenue l'idée de toute perfection, et ne pas exister serait une imperfection; donc Dieu existe; argument qui a bien l'air d'une subtilité.

Théorie des idées.

Avant tout, il faut citer sa célèbre théorie sur les idées. Il les distingue en adventices, factices et innées; adventices, c.à.d. acquises par l'expérience tant interne qu'externe; factices, créées par notre imagination; innées, idées qui sont en nous avant l'expérience et qui s'y développent par l'expérience. Il revient sur cette théorie dans ses Réponses aux objections, mais elle ne s'est bien développée que dans ses successeurs; ce sont des germes que nous retrouverons plus tard.

Distinction et de l'âme et du corps, vraie; mais elle le mène trop loin.

Conséquences.

Ce qu'il y a de très beau et de très vrai dans Descartes, c'est la ligne de démarcation qu'il établit entre le ppe pensant et le corps, quoiqu'il procède d'une manière plutôt logique et géométrique que psychologique. Il attribue au ppe pensant tous les actes ou phénomènes qui se produisent en nous, et que la conscience nous atteste, et il rend au corps tous les phénomènes que la conscience ne nous dit pas venir de nous. Mais cela mène Descartes beaucoup plus loin; il croit qu'il y a en nous deux âmes, l'âme qui est nous et une âme physiologique. Cela est vrai; mais cela le conduit à une distinction si forte entre les deux ppes qu'il n'a pu comprendre comment ils agissaient l'un sur l'autre

question fort importante sans doute, mais qu'il n'est pas donné à l'homme de résoudre. Descartes a pensé que Dieu, qui nous a créés, corps et âme, et qui nous recrée à chaque instant, est sans cesse présent et préside continuellement à tous les mouvements de notre corps, et à toutes les opérations et déterminations de notre âme. Si nous voulons remuer le bras, il se remue, notre volonté s'exécute; mais c'est Dieu qui l'exécute. Alors il arrive aux animaux, et ne leur laisse que la vie physiologique, laquelle n'a ni volonté ni intelligence, ni sensation; car il a trouvé que ces trois propriétés nous étaient données comme appartenant à notre âme; notre âme retranchée, elles disparaissent avec elle, et par conséquent les animaux n'éprouvent pas de sensations; quoiqu'ils crient, lorsqu'on les frappe, ils ne souffrent pas; ils n'agissent pas non plus par eux mêmes; ce sont de purs automates.

La doctrine sur les idées fondamentales de la Géometrie et de l'arithmétique.

Il faut bien remarquer dans les Méditations un point très important, c'est la doctrine de Descartes sur les idées fondamentales de la Géométrie et de l'Arithmétique. Il a démontré que ces idées abstraites ne viennent pas des sens, et ne sont pas acquises par l'expérience. Elles sont en effet des notions immédiates au moyen desquelles nous acquérons les idées de la réalité; mais de quoi sont-elles l'expression? Descartes s'en est tiré par la distinction des essences et de l'existence. L'idée abstraite de triangle représente l'essence de tous les triangles; et cette essence n'est pas une entité, c'est l'idée même. Mais comment s'obtient cette idée? non par l'expérience, mais à propos de l'expérience. Si je n'avais jamais vu de triangles imparfaits, jamais probablement je n'aurais eu l'idée de triangle parfait; et d'un autre côté si je n'avais pas eu préalablement dans l'esprit l'idée absolue de triangle, mon esprit n'aurait pas pu rectifier le premier triangle imparfait qui s'est offert à lui dans la nature. Les idées sont donc supérieures à toutes les autres, et d'une espèce toute particulière.

En résumé, nous trouvons dans Descartes les germes du spiritualisme et du rationalisme, et une bonne théorie de la distinction de l'âme et du corps. Mais il en a déduit une théorie outrée sur l'action réciproque de l'âme et du corps, et sur l'âme des animaux. Il faut remarquer aussi la distinction des idées en adventices et innées, parcequ'elle est le fondement du rationalisme.

11e Conférence.
Objet: Tirer de Descartes ce qu'il y a de ppal. 1° histoire de ses pensées; 2° methode; 3° pphie.

Notre but est de tirer, de dégager des détails que nous avons donnés les choses ppales, celles qui doivent surtout rester dans notre esprit comme résultats importants de la pphie de Descartes. Il y a trois choses ppales à considérer dans les idées de Descartes: 1° l'histoire même de ses pensées, ou la manière dont il fut conduit à rompre avec la pphie et la science de son temps; 2° la méthode, au moyen de laquelle, après avoir renié cette pphie, il se proposa d'en élever une autre; 3° cette pphie elle même. C'est sur ces trois points que nous allons successivement nous arrêter.

I.
Histoire de ses pensées.

Incertitude des connaiss. transmises par les maitres et les livres

Descartes raconte dans son discours sur la Méthode comment il fut conduit à rejeter les opinions qui régnaient en pphie à l'époque où il parut. Il cherche, comme tout le monde, mais avec plus de rigueur, une science assurée sur les choses qu'il lui importe de connaître. Il ne rencontre dans les leçons des maîtres et dans les livres qu'incertitude et contradiction; d'où il conclut qu'il ne saurait puiser à cette source la science certaine qu'il cherche. Il pense alors qu'elle existe peut être dans cette espèce de sagesse au moyen de laquelle tous les

Incertitude des opinions du sens commun.

hommes jugent et agissent dans la vie ordinaire. Il voyage pour chercher dans la fréquentation des hommes cette science ou cette sagesse du sens commun. Dans les opinions des hommes même

Donc ses opinions, dérivant de ces 3 sources, sont suspectes. De plus il y a confusion dans leur ensemble.

incertitude, même contradiction que dans les leçons de ses maîtres et dans les livres. Il reconnait que ses opinions, venant de l'une ou de l'autre de ces trois sources, ne peuvent être certaines, qu'elles ont toutes été faites sans ordre ni méthode, que par conséquent il y a confusion dans leur ensemble. En tant que provenant de sources suspectes, ses opinions lui paraissent incertaines, et de plus l'ensemble de ces opinions ayant été formé au hasard et sans méthode n'a dû lui donner pour résultat qu'un tout confus et bizarre. Le sentiment profond de toutes ces vérités inspire à Descartes le désir le plus vif de refaire à neuf tout l'édifice de ses connaissances, et de revoir toute la science déposée dans son entendement, dont le titre lui parait suspect.

De là le besoin et le désir de refaire toutes ses connaissances.

Deux choses à faire; 1° chasser de son esprit toutes les opinions précédemment admises; 2° trouver un critérium.

Il est évident que pour exécuter ce projet Descartes avait deux choses à faire. Il avait 1° à chasser de son esprit toutes les opinions qu'il avait admises jusqu'alors; car il fallait d'abord déblayer le terrain pour y construire un nouvel édifice; sinon les préjugés qui seraient restés dans son intelligence auraient troublé sa vue, corrompu son jugement. Il prit donc d'abord la résolution de détruire sans exception dans son esprit toutes les croyances qui y avaient pénétré. Telle était la première partie de sa tâche. Il avait 2° à découvrir un critérium de vérité au moyen duquel il pût distinguer le faux du vrai, instrument indispensable pour refaire l'édifice de ses connaissances.

1° Il établit le doute en lui.

Comment Descartes procède-t-il pour dégager son esprit des opinions incertaines qu'il a admises, pour y établir le doute universel? Il prend trois moyens. Le 1er consiste dans la résolution prise de considérer comme incertaines, douteuses, et ne pouvant être admises qu'après un nouvel examen toutes les opinions qu'il a reçues jusqu'alors dans son intelligence. Ne pouvant s'en tenir à cette résolution générale, parcequ'elle ne le fait pas douter, il a recours à un autre moyen; ce moyen consiste à chercher toutes les raisons possibles qui peuvent rendre suspect à ses yeux tout ce qu'il a cru jusqu'à présent. A ce moyen il en ajoute un 3e, c'est de feindre une hypothèse d'après laquelle tout ce qu'il a admis jusque là serait non pas seulement douteux, mais encore faux; telle est celle d'un mauvais génie. Le célèbre doute de Descartes n'est pas un dogme, Descartes ne professe pas le doute; pour lui le doute est un moyen, et non pas un but; il forme une partie de sa méthode; c'est pourquoi on l'a appelé méthodique. Chez les sceptiques, au contraire, le doute est le résultat auquel ils aboutissent; c'est la doctrine sceptique elle même.

2° Il cherche un critérium.

Cette 1re œuvre achevée, le doute établi en lui, il fallait que Descartes découvrît un critérium de vérité. On trouve ce critérium consigné dans son discours sur la Méthode, ses méditations et ses autres ouvrages. Il est contenu tout entier dans cette maxime que cela seul est vrai, dont nous avons une conception claire et distincte. On a été partagé sur le sens de cette maxime. Après avoir bien analysé tout ce qu'on trouve dans le Discours sur la Méthode et dans les Méditations, on arrive à ce résultat qu'il ne faut pas confondre la conception telle que l'entend Descartes avec les représentations sensibles de notre esprit; Descartes la distingue parfaitement des idées représentatives. L'idée représentative est l'image d'un phénomène ou d'un objet extérieur. Quand nous avons vu un objet, et qu'ensuite nous fermons les yeux, nous nous apercevons qu'il est resté q.q. chose dans notre esprit, c'est une image de cet objet claire ou obscure, distincte ou confuse. Ce n'est pas ainsi que Descartes entend le mot Conception; il le dit dans plus d'un passage. Par ce mot il n'entend

point la simple appréhension; il n'entend pas plus les simples idées des choses immatérielles que les simples idées ou images des choses matérielles. Entre l'idée et la conception il y a un abîme dans sa doctrine. Dans le cours des Méditations comme dans une partie du discours sur la Méthode, il ne suffit pas qu'il y ait dans notre esprit une idée distincte de l'âme ou de dieu, pour que cette idée soit vraie; il faut de plus que notre raison ait jugé ou conçu clairement et distinctement que cette idée est vraie. Ainsi par conception il faut entendre jugement. Cette maxime: cela seul est vrai que nous concevons clairement et distinctement peut donc se traduire ainsi: cela seul est vrai que nous concevons clairement et distinctement, ou que nous jugeons être vrai. Ce n'est pas à dire que Descartes ait conçu avec une parfaite précision son criterium de vérité; il y a dans ses ouvrages plusieurs phrases, d'où l'on pourrait induire qu'il suffit d'avoir une idée claire d'un objet pour que cette idée soit vraie. Mais quand on compare toutes les parties de sa pphie, on voit que le sens de sa maxime est tel que nous l'avons donné, qu'il place dans les jugements de la raison le criterium de la vérité, qu'il veut dire: cela est vrai que notre raison juge être vrai, mais à condition que ce jugement sera parfaitement clair et distinct, c.à.d. fondé sur des motifs évidents. On voit donc en dernière analyse que selon Descartes la vérité du jugement repose sur l'évidence des motifs.

Quel est en dernière analyse ce criterium?

Mais le criterium de Descartes n'a qu'une valeur négative. Pour qu'il eût une valeur positive, il faudrait que Descartes eût examiné tous les motifs de croire que nous possédons, qu'il eût donné une liste de ceux qui sont évidents. Alors on aurait su d'une manière précise ce qu'il entend par conception claire et distincte, ce qu'il faut traduire par motifs évidents.

Sa valeur.

En prenant ce criterium si vague, Descartes a pourtant protesté contre le criterium de la foi, et a attribué exclusivement à la raison humaine le privilège de décider du vrai et du faux. Cela seul suffisait pour renverser la pphie du moyen âge. Le criterium de Descartes a une valeur négative encore sous un autre rapport; c'est dans le jugement sévère, prémédité, réfléchi de la raison qu'il place la vérité. Descartes a donc proscrit encore toutes les opinions du sens commun fondées sur des motifs non suffisamment examinés. Ainsi il a séparé la science d'une part de la Théologie et de l'autre des opinions du sens commun; l'homme ordinaire juge en vertu de motifs qu'il n'a pas sévèrement appréciés, tandis que le savant ne juge qu'après avoir conçu les motifs de son jugement d'une manière claire et distincte. Il ne faut pas chercher dans Descartes une précision qui n'y est pas; mais en voyant quel a été l'esprit général de sa pphie, et en le comparant à ce qu'a dit Descartes lui même, il est facile d'arriver à la même conclusion que nous.

Son mérite relatif.

Descartes n'a pas opéré ex professo la détermination des motifs de croyance qui sont évidents. On voit seulement, quand il construit son système, qu'il y a un certain nombre de motifs qu'il regarde comme tels et qu'il admet, tandis qu'il y en a d'autres qu'il rejette. Alors Descartes offre un autre aspect; ce n'est plus le père de la pphie moderne, qui rompt avec la foi et le sens commun, et qui pose le véritable esprit scientifique; c'est un pphe particulier, c'est le fondateur d'une école particulière, qui, parmi les différents motifs naturels auxquels

Quels sont les motifs évidents de croire qu'il admet.

notre raison ajoute foi admet les uns et rejette les autres, sans qu'on sache pourquoi.

Témoignage de la conscience.

Quels sont donc parmi ces motifs ceux qu'il admet et ceux qu'il rejette? Cela resulte de son système. Il est certain qu'il admet le témoignage de la conscience comme un motif évident par lui même. En effet, il regarde comme évident en soi le fait que nous pensons, fait attesté par la conscience. De là il suit que, toutes les fois que la conscience nous rendra un témoignage clair et distinct, et que la raison jugera en vertu de ce témoignage, ce jugement sera certain

Principes à priori de la Raison.

et scientifique. Les conceptions primitives, les ppes à priori de la raison sont de même évidents pour Descartes. Il se sert de ces ppes sans avoir prouvé leur légitimité, pour conclure de l'existence de certaines pensées en lui à l'existence d'une cause qui les a produites, et pour conclure notre existence de cela même que nous pensons. Il y a une foule d'autres conceptions à priori qu'il admet dans la construction de son système comme vraies par elles mêmes. Ainsi, c'est une maxime qu'il regarde comme absolue, non seulement que chaque idée qui est en nous et que nous n'avons pas produite a une cause distincte de nous, mais encore que cette cause doit contenir formellement ou éminemment en elle toute la réalité qui est objectivement dans l'idée. Retranchez ce ppe; par là même vous retranchez sa première preuve de l'existence de Dieu et la reconstruction du monde extérieur. D'un autre côté Descartes doit admettre le raisonnement comme

Raisonnement.

motif évident de croyance, mais à cette condition qu'il sera exact, c.a.d. clair et distinct. En effet Descartes partant de la pensée arrive à Dieu à l'aide d'un certain nombre de conceptions à priori, et fait aussi sans cesse usage du raisonnement. Il est d'autres motifs naturels de croyance qu'il n'admet pas. Quand un objet extérieur se montre à nous, nous croyons qu'il existe; Descartes se

Il exclut le témoignage des sens.

refuse à cette évidence; il exclut le témoignage des sens du nombre des motifs vrais.

Ainsi; son critérium sort de sa généralité vague et se précise. Dans les prolégomènes de sa pphie il n'a songé qu'au passé, il lui suffisait de mettre dans son critérium ce qui était nécessaire pour le détruire. Quand il s'est agi d'appliquer son critérium, il lui a fallu le sortir de cette généralité vague, et il l'en a sorti non ex professo, mais par l'application même qu'il en a faite. Il est devenu

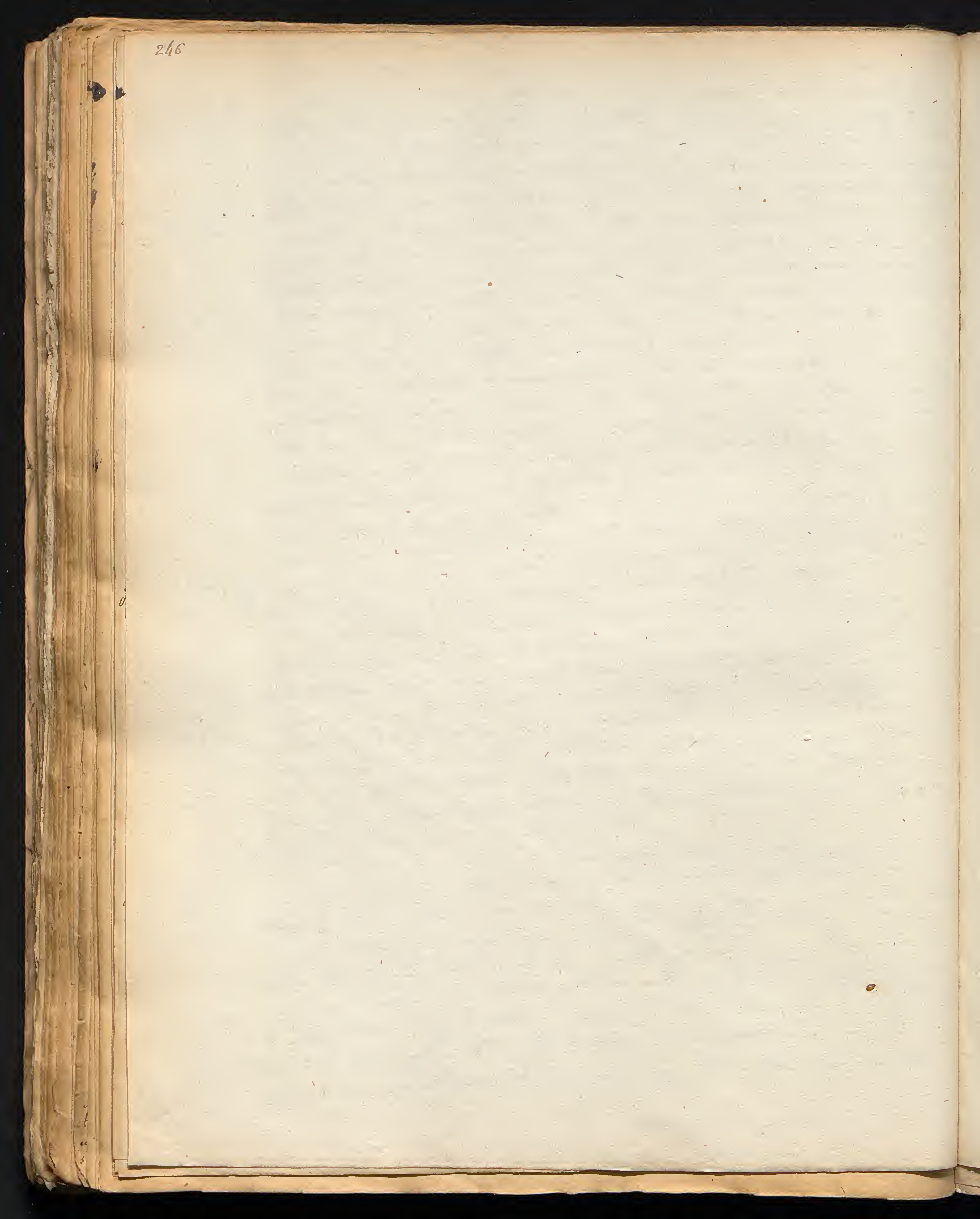
Spiritualisme et rationalisme de Descartes.

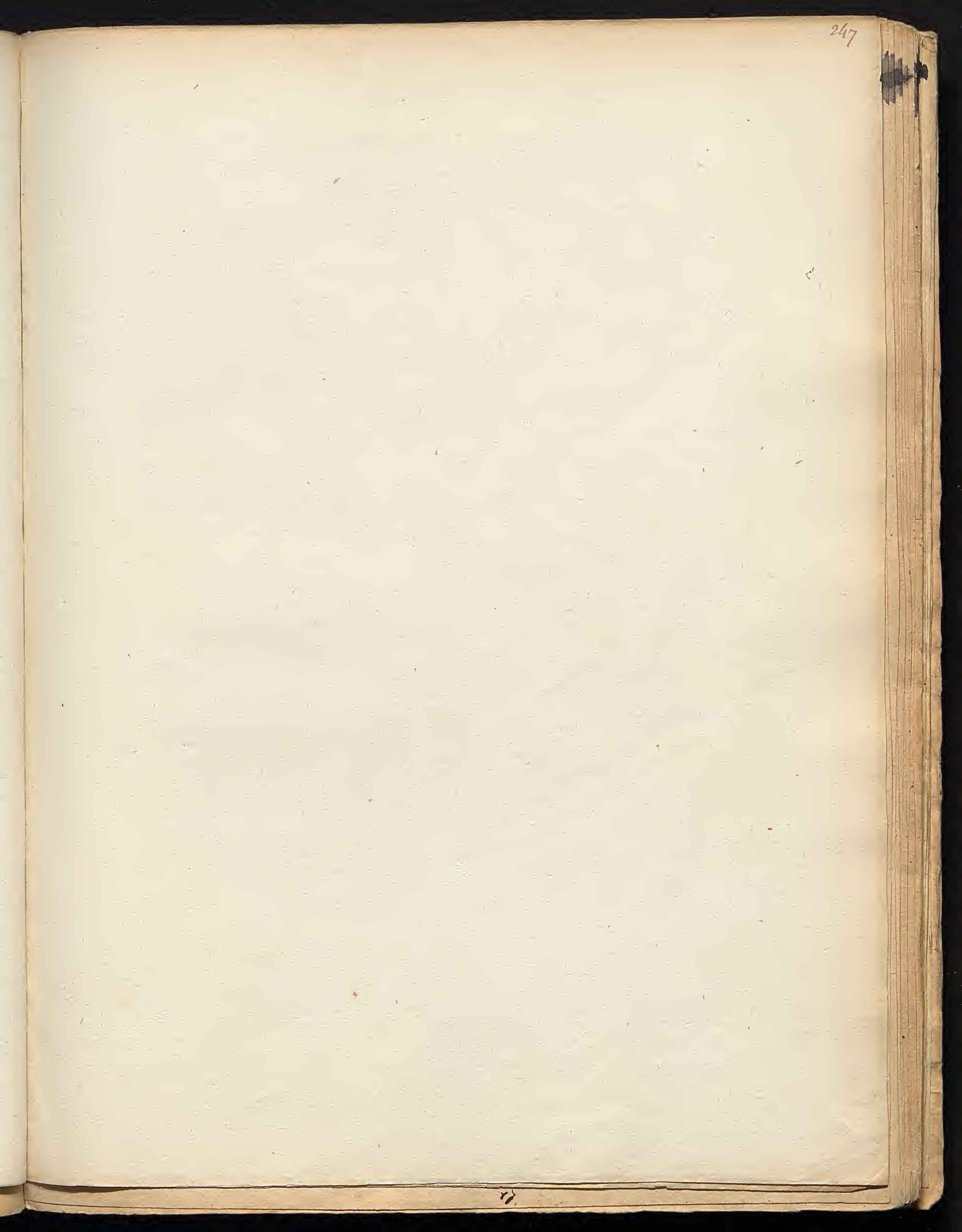
spiritualiste, car le spiritualisme consiste à n'admettre d'autre évidence que celle de la conscience; rationaliste, car il a admis l'autorité incontestable des conceptions primitives. Il est spiritualiste, en tant qu'il mutile l'observation, rationaliste en tant qu'il admet pour aller à la découverte de la vérité non seulement l'observation, qui ne s'étend qu'aux faits de conscience, mais encore les ppes de la raison.

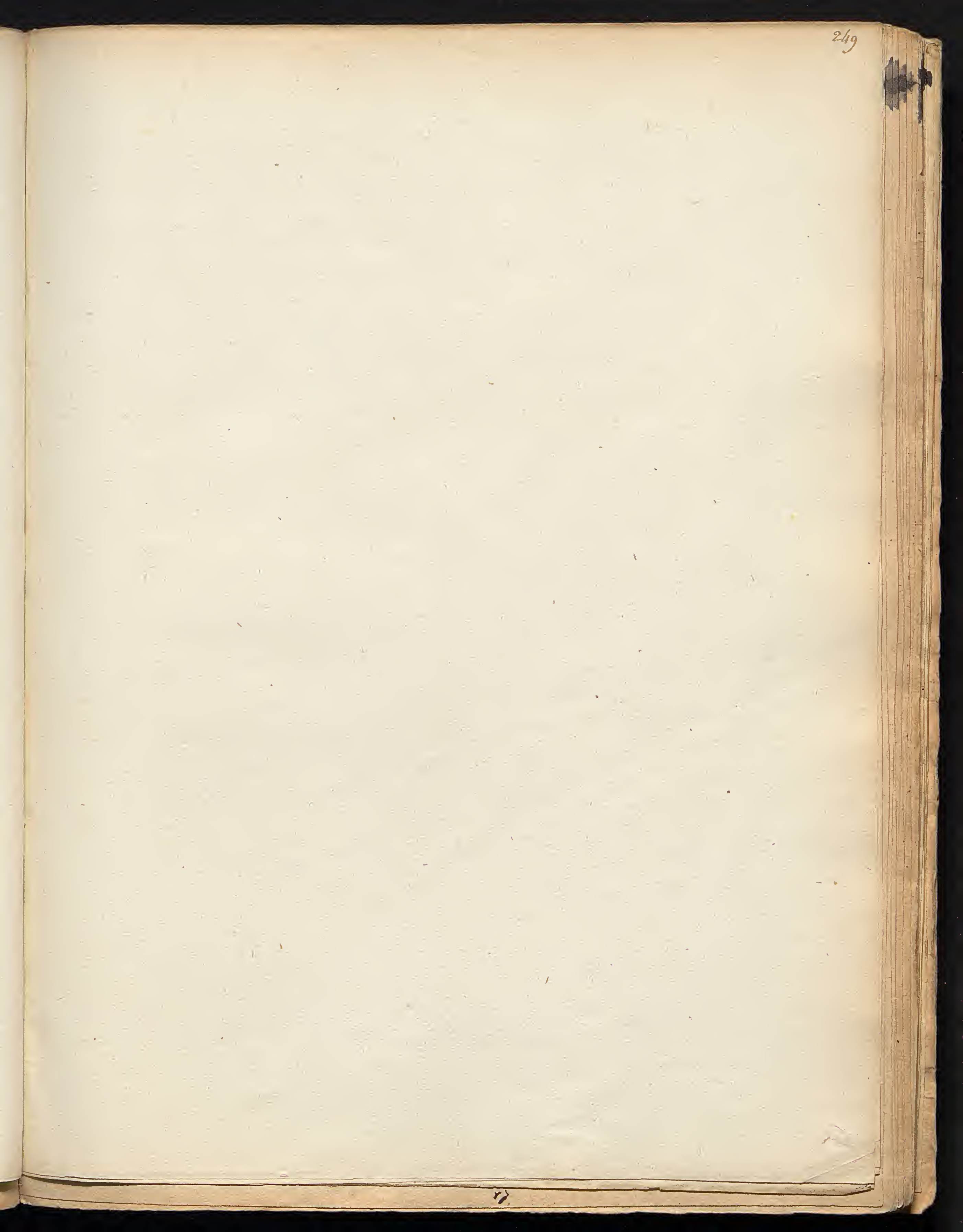
Comparaison de Descartes et de Bacon.

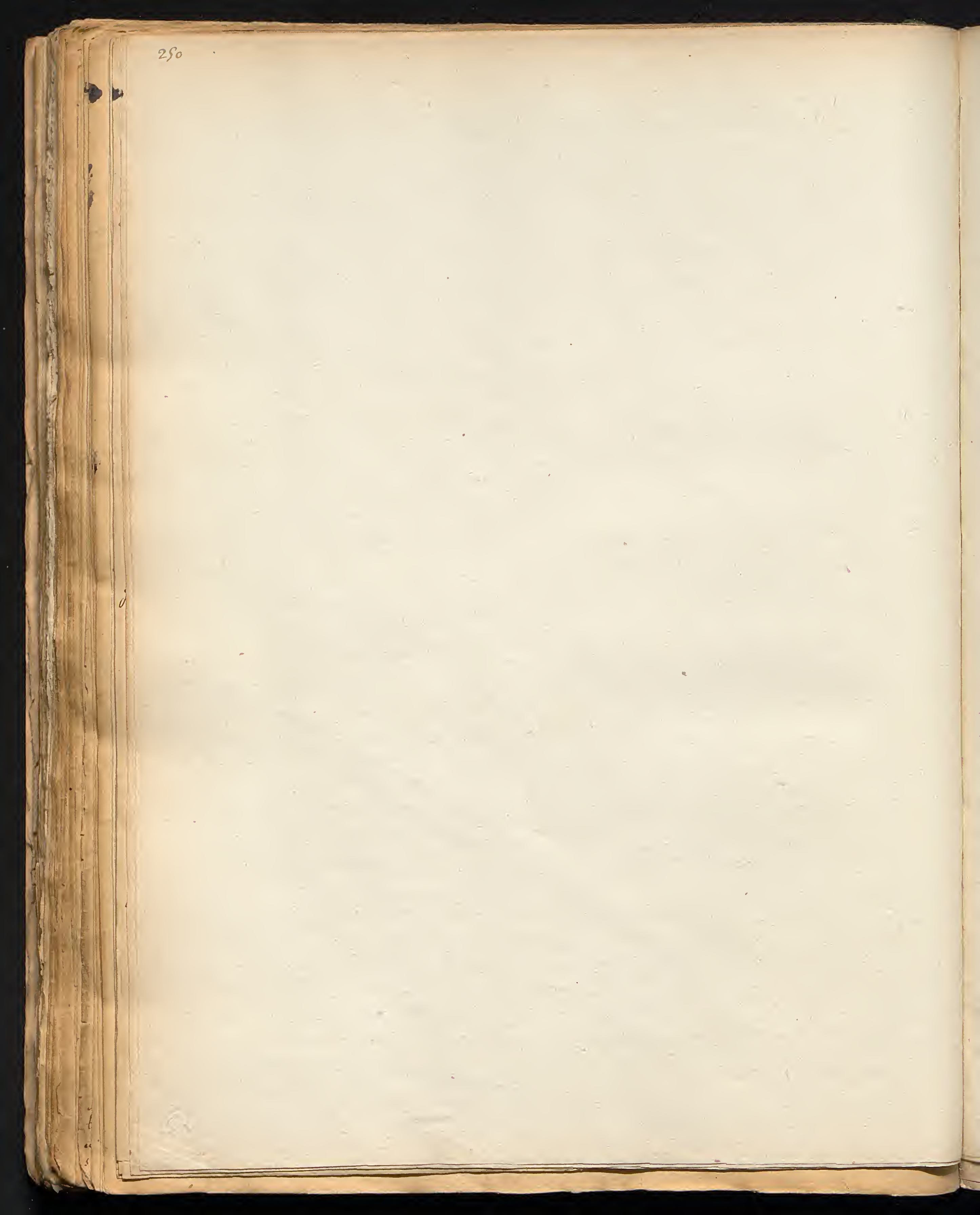
Ressemblances entre Bacon et Descartes.

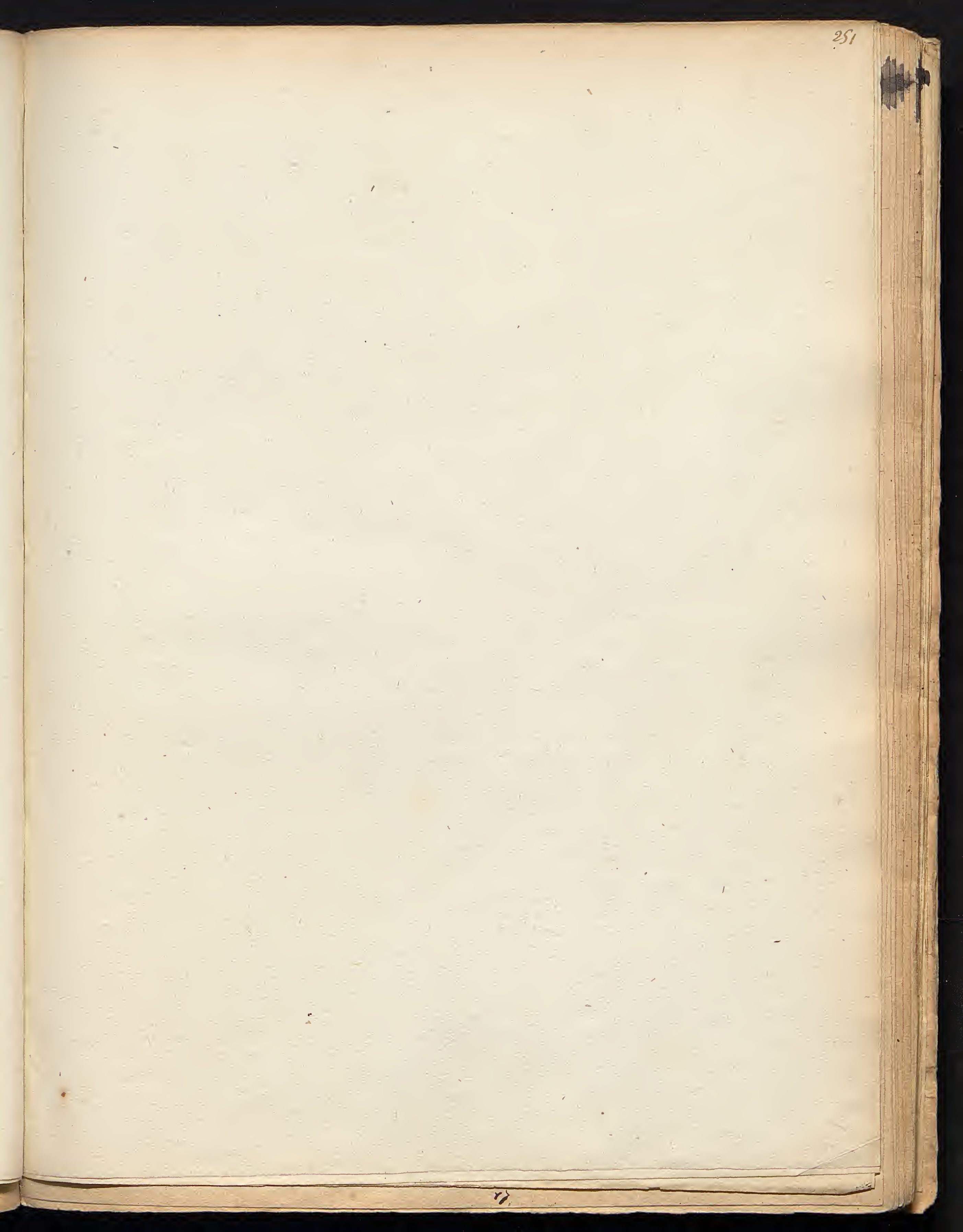
L'idée de Bacon est exactement la même que celle de Descartes. Bacon, comme Descartes, a été frappé du vide de la science à son époque; il a vu qu'elle ne contenait que peu de choses certaines et qu'elle n'était guère qu'une science de généralités abstraites et de mots, que cette science surtout était inféconde, c.a.d. qu'elle était incapable de fournir les moyens d'augmenter les connaissances humaines et d'en tirer des applications utiles pour les besoins de la société. Partant de ce fait Bacon comme Descartes en a cherché la cause, et, comme lui, il a cru l'apercevoir dans le vice de la méthode; il en a tiré la même conclusion, savoir que la science était à refaire, et que pour la refaire il fallait créer une nouvelle méthode. Comme Descartes,

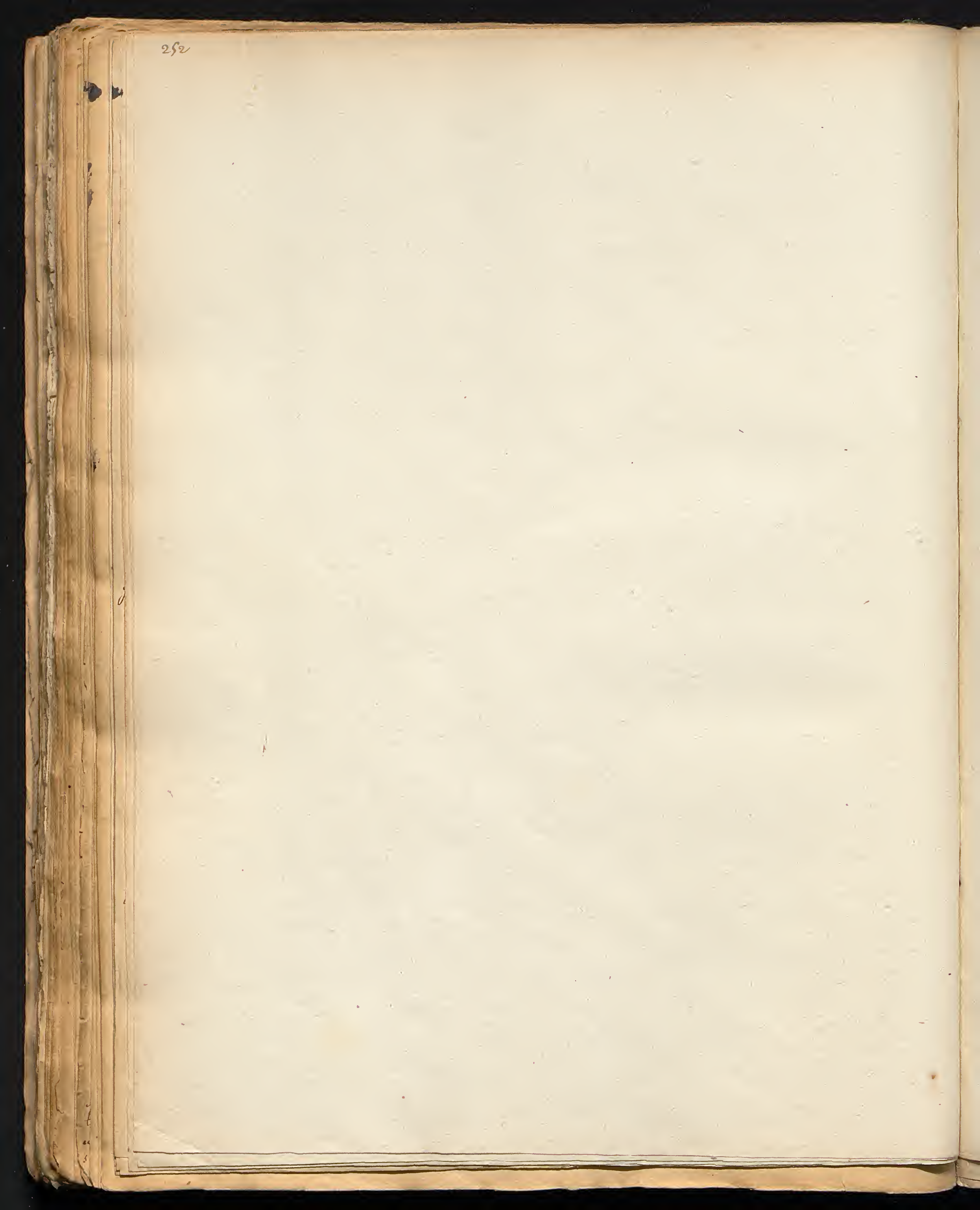


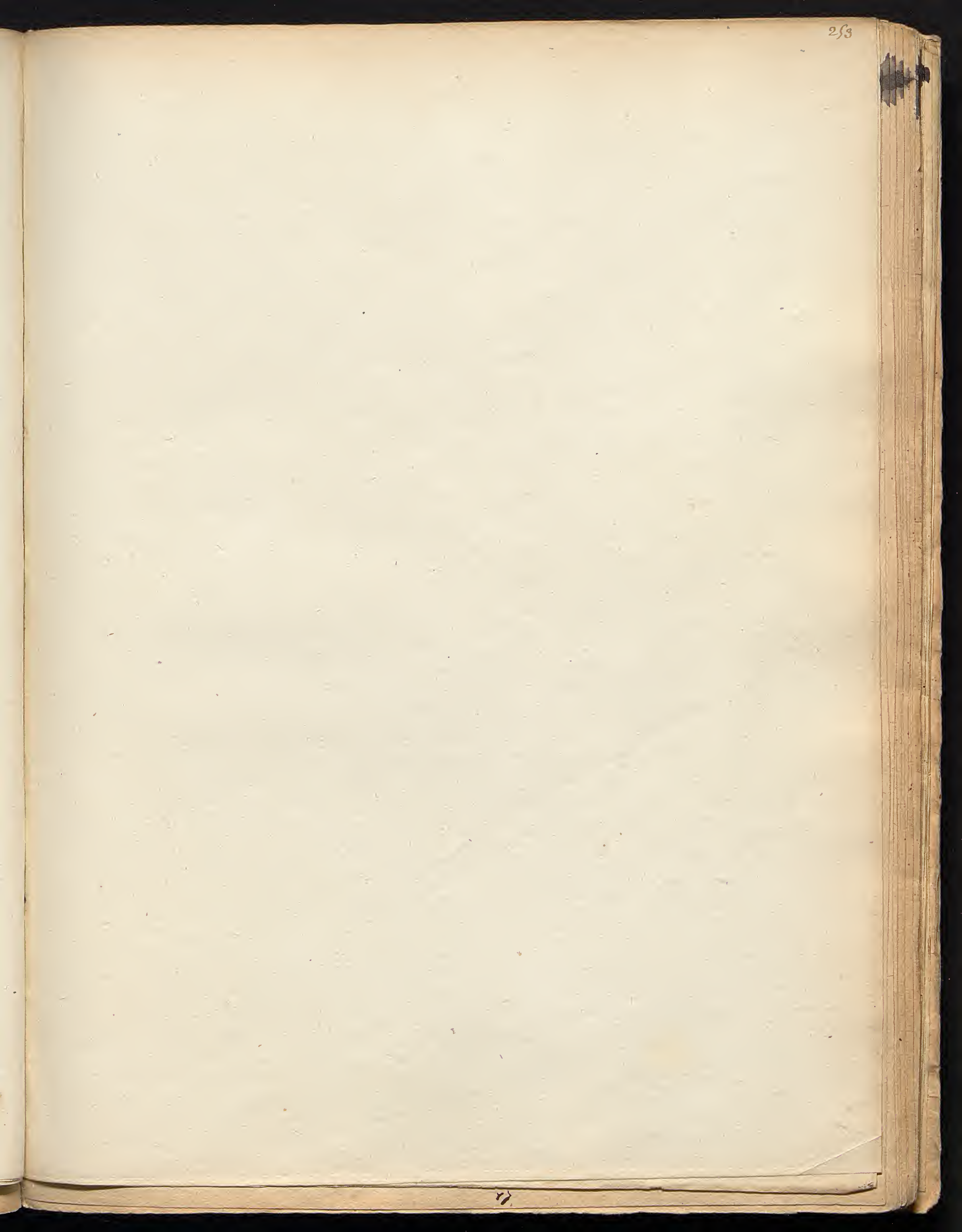

247

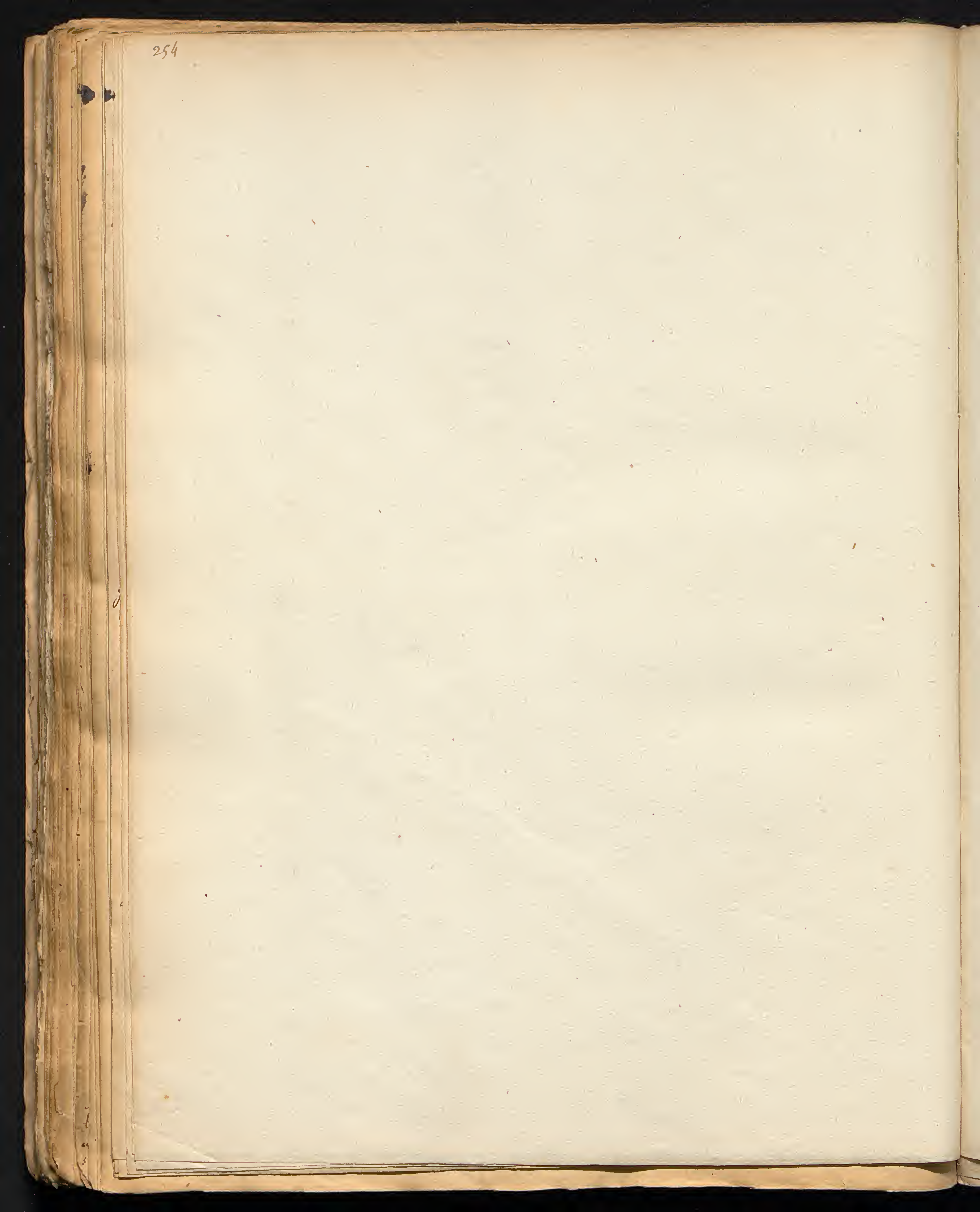


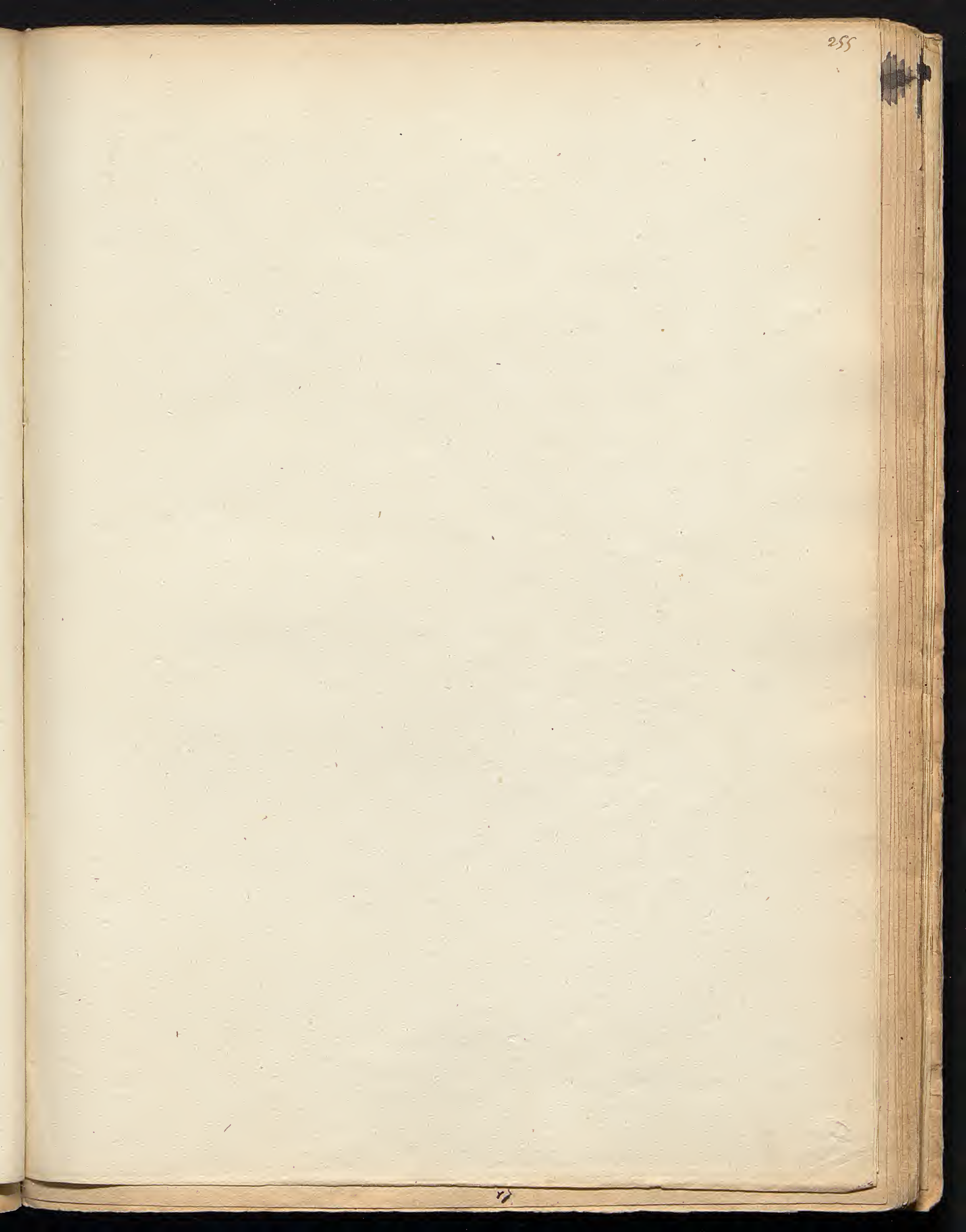


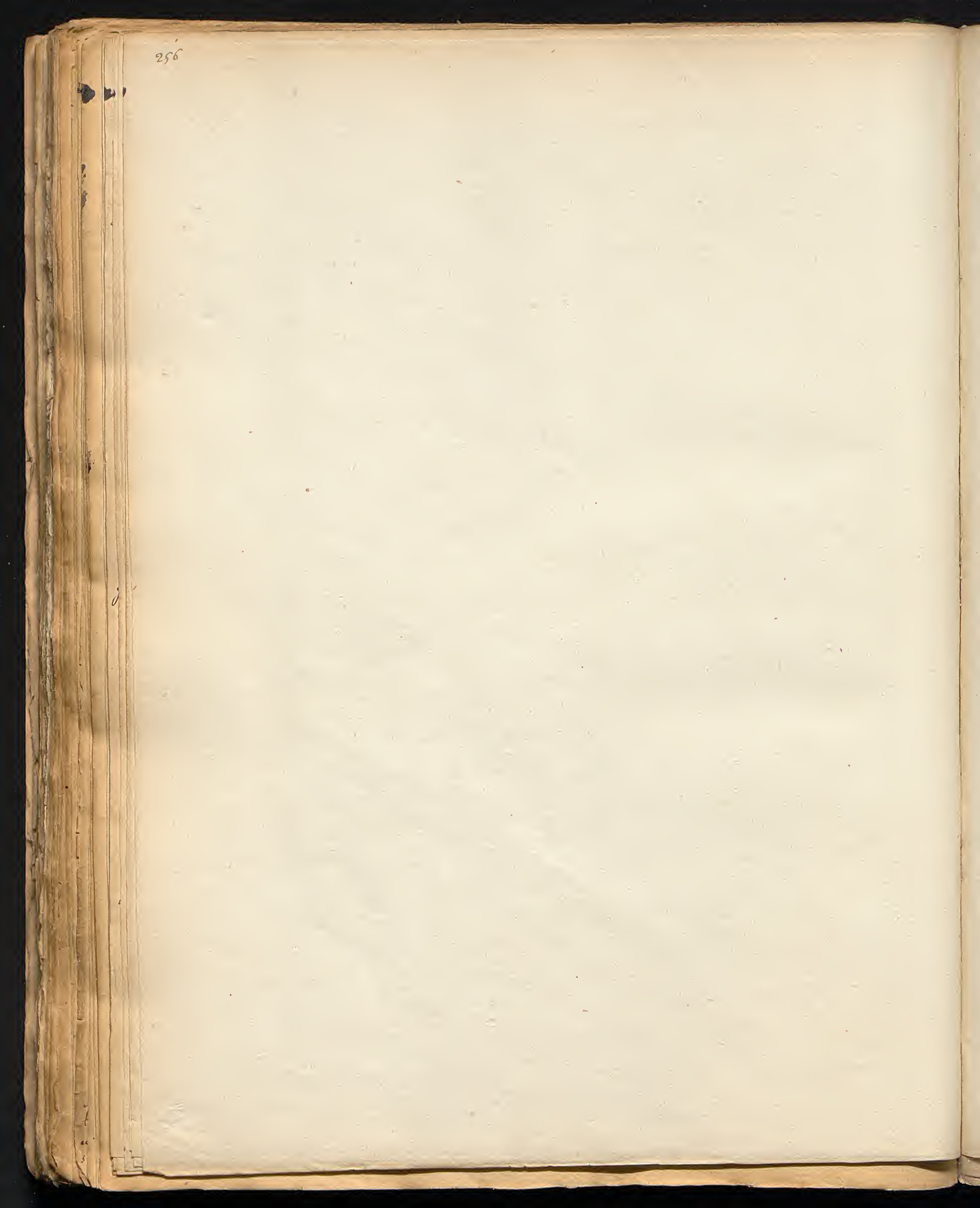


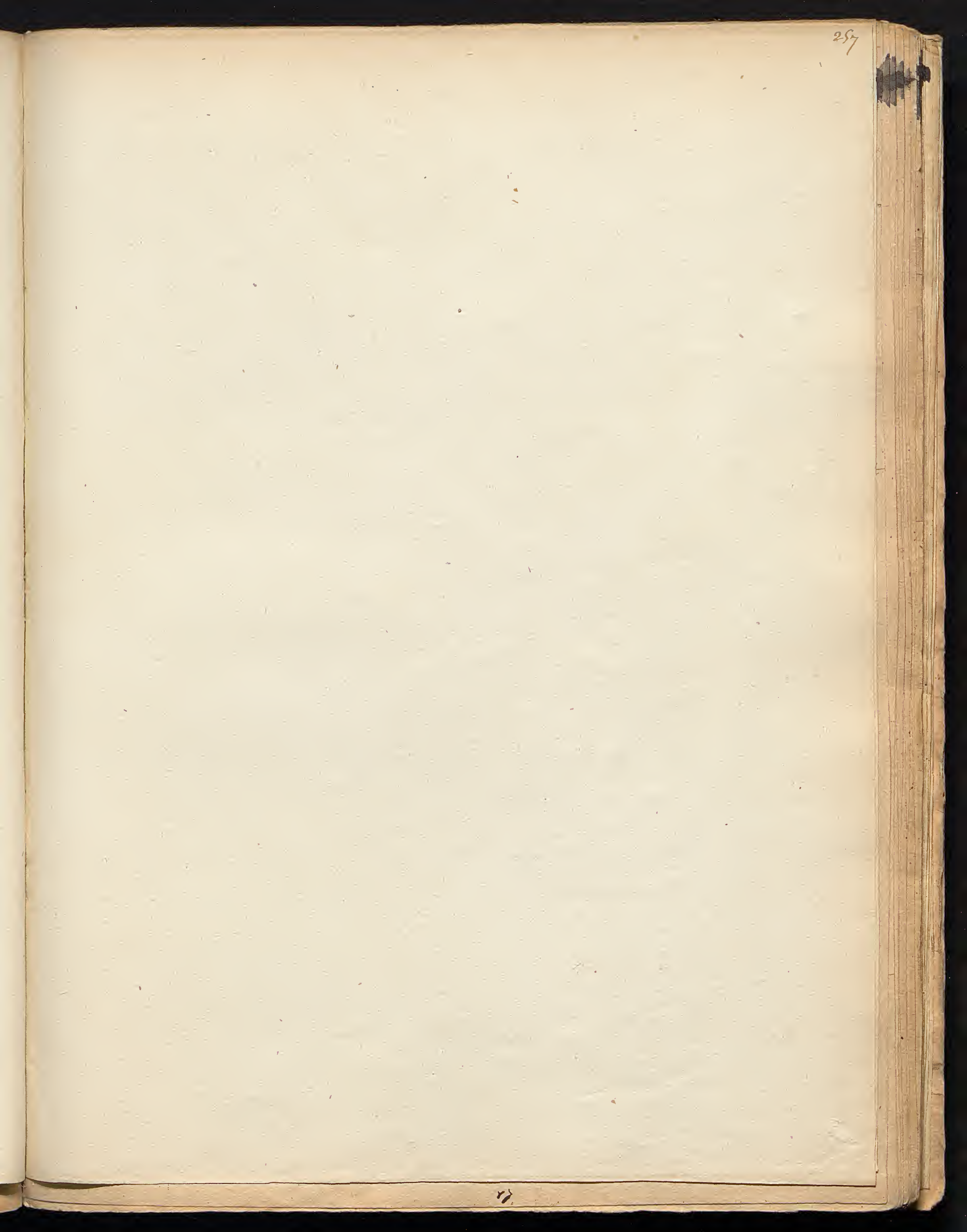


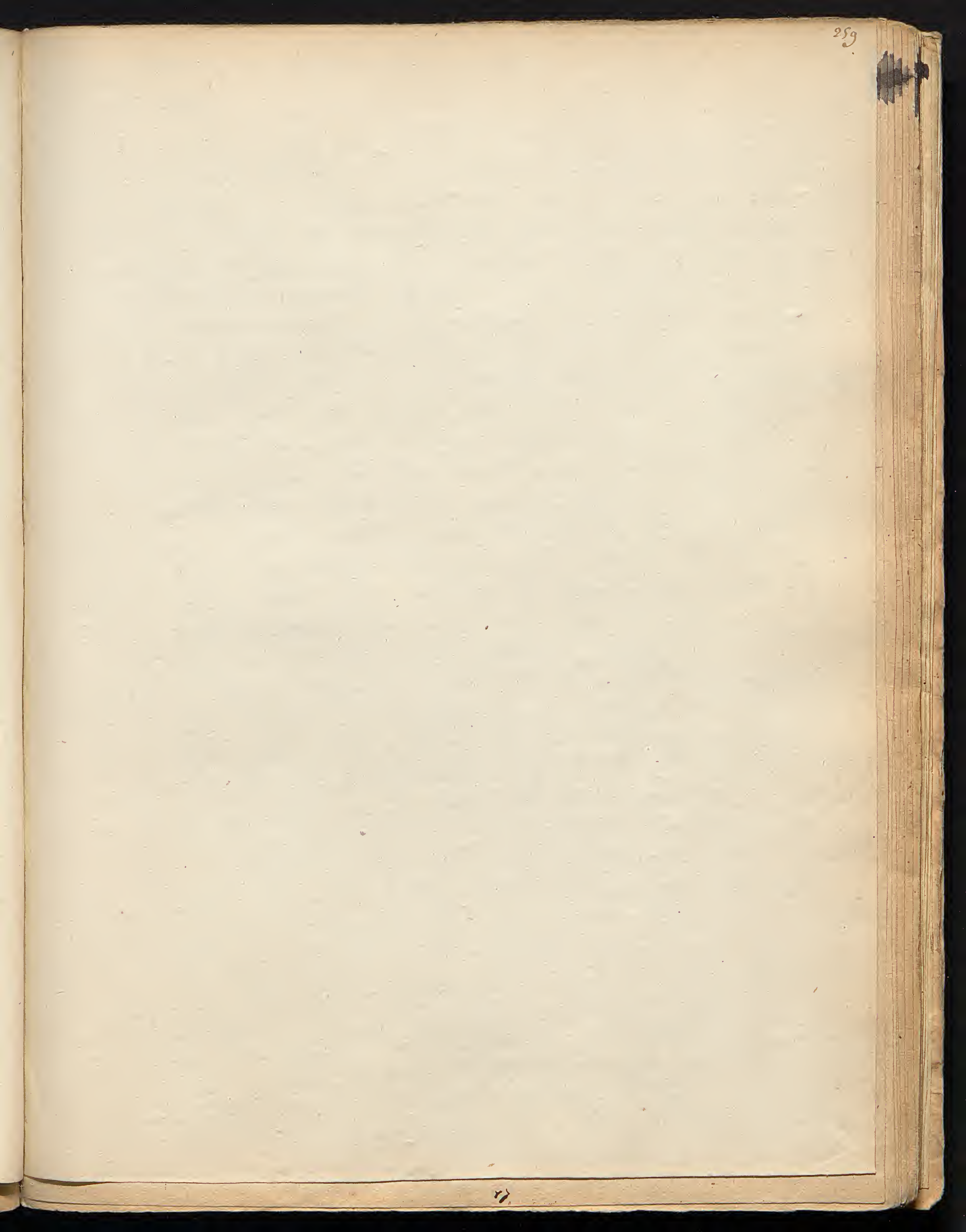












Histoire de la philosophie moderne. (Bâcon)

1re Leçon.

L'idée de Bâcon est exactement la même que celle de Descartes. Bâcon, comme Descartes, a été frappé du vide de la science à son époque. Il a vu qu'elle ne contenait que peu de choses certaines et qu'elle n'était guères qu'une science de généralités abstraites et de mots, que cette science surtout était inféconde, c.a.d. qu'elle était incapable de fournir les moyens d'augmenter les connaissances humaines, et qu'il était impossible d'en tirer des applications utiles pour les besoins de la société. Partant de ce fait, Bâcon, comme Descartes, en a cherché la cause, et, comme lui, il a cru l'apercevoir dans le vice de la méthode; il en a tiré la même conclusion, savoir que la science était à refaire, et que pour la refaire il fallait créer une nouvelle méthode. Comme Descartes, Bâcon a cherché cette méthode, et, après l'avoir trouvée, il a aussi essayé de reconstruire avec son aide l'édifice de la science. Ainsi, tous les deux sont partis de la science de leur temps, Descartes ne voyant qu'elle, parcequ'il ne connaissait qu'elle, Bâcon, outre la science du moyen âge, voyant encore celle de l'antiquité, qu'il connaissait parfaitement, et n'estimant pas plus l'une que l'autre. Tous les deux en ont constaté le vide, en ont cherché la cause, l'ont trouvée dans le vice de la méthode, et en ont conclu que pour refaire la science il fallait une méthode nouvelle. Leur point de départ, leur marche, les conclusions auxquelles ils sont arrivés d'abord sont donc parfaitement identiques.

Mais si les rapports sont grands entre les deux fondateurs de la philosophie moderne, les différences qui les séparent ne sont pas moins considérables. Descartes cherche plutôt la vérité en elle même, la vérité abstraite pour ainsi dire, que la vérité utile, applicable. Bâcon cherche surtout la vérité utile; il est tout entier préoccupé de ce fait, que plus l'homme sait plus il peut, et que la mesure de son pouvoir est exactement celle de sa connaissance. Ainsi la science à ses yeux n'est pas un simple objet de curiosité, elle est le levier à l'aide duquel l'homme remue le monde, en sorte que tous les travaux auxquels il se livre ont pour objet dernier l'agrandissement du pouvoir de l'humanité et l'amélioration du sort des hommes. Il n'y a point de traces de tout cela dans Descartes. C'est en vue de lui même et non en vue de l'humanité ou de l'accroissement des sciences, c'est pour sa seule satisfaction qu'il cherche à résoudre certaines questions qui l'intéressent. En lui, autour de lui, tout ne lui présente que des idées confuses, tout est en désordre dans son esprit, le faux s'y confond avec le vrai, le certain avec l'incertain; il faut donc pour débrouiller le cahos de ses connaissances qu'il trouve un moyen à l'aide duquel il puisse démêler celles qui sont certaines d'avec celles qui ne le sont pas, à l'aide

duquel il puisse organiser toutes ses idées de manière à ce qu'elles s'enchaînent facilement les unes aux autres et forment ainsi un système clair et régulier pour son propre usage. De là son indignation se portant d'abord toute entière contre l'absence de certitude au sein des connaissances humaines, et qui le conduit enfin à la recherche d'un criterium de vérité. En résumé, Descartes est un solitaire, un individu qui travaille pour lui même et non pour la science ni pour l'humanité.

Dans Bâcon, au contraire, l'individu disparait tout entier. Il n'est préoccupé que de l'accroissement de la science et de l'agrandissement du pouvoir de l'homme. Il se regarde comme envoyé de Dieu pour opérer une révolution dans la science et par suite dans le sort de l'humanité. Sans cesse sa vue est tournée hors de lui; il mesure tout, il embrasse tout, sans jamais s'occuper de lui même. Ainsi, il n'est rien de plus opposé que le génie de Descartes et celui de Bâcon; et c'est ce qui explique pourquoi Bâcon a surtout porté ses regards vers les sciences naturelles, tandisque Descartes les a concentrés entièrement sur les sciences philosophiques. Car, bien que Descartes se soit occupé du monde extérieur et qu'il ait créé une cosmogonie, on peut dire que c'est plutôt de la métaphysique qu'il a faite à propos de cosmogonie, que de la véritable physique. En effet, Descartes, à l'exemple des anciens, est parti de principes abstraits à l'aide desquels il a imaginé le monde; à leur exemple, il a créé métaphysiquement un système de physique; mais, comme les faits ne s'accordent pas avec son système, il est impossible d'en rien tirer d'utile pour la science.

Bâcon, sans cesse occupé hors de lui, portant continuellement ses regards sur le monde extérieur, devait trouver la methode la plus propre à découvrir les lois de la nature. Aussi, sa methode peut fournir une foule d'applications utiles, et conduire d'une manière sûre à la connaissance du monde extérieur. De cette manière elle a atteint complètement le but qu'il se proposait lui même. Celle de Descartes, au contraire, est une methode toute métaphysique comme son objet; on peut faire avec elle de la psychologie, de la Logique; certains principes étant donnés, elle peut servir à tirer une suite de conséquences de manière à former un système complet, mais elle n'est aucunement applicable aux choses extérieures.

Ainsi, rien de plus semblable que le point de départ, la marche et le but des deux philosophes, rien, au contraire, de plus différent que leur methode, et les ouvrages auxquels elle a présidé.

Les deux idées fondamentales de la philosophie de Bâcon sont: 1° que l'intelligence humaine ne peut rien abandonnée à elle même, et dépourvue de l'instrument de la methode; 2° que la seule methode par laquelle l'intelligence humaine puisse arriver à des résultats positifs est la methode expérimentale, c.à.d. celle qui dans la recherche de la vérité laisse le moins de part au génie de l'homme, et qui étudie la nature sans l'imaginer. Le commerce de l'homme avec les choses une fois soumis à des lois régulières, Bâcon entreprend la science elle même, et il marche lentement avec circonspection dans cette nouvelle carrière que l'humanité toute entière est appelée à parcourir.

ces idées générales expliquent déjà le plan des ouvrages philosophiques de Bacon. Ces ouvrages sont réunis sous un même titre et font partie d'un même tout. L'ensemble s'appelle instauratio magna. Comme le titre l'indique, c'est une restauration, et pour ainsi dire une seconde création de la science humaine. Ce grand ouvrage se divise en 6 parties. La 1ère est intitulée partitiones scientiarum; elle comprend le de augmentis, qui en est comme le second titre. Dans cette 1ère partie Bacon se propose de faire la statistique de toutes les sciences qui existent depuis que la pensée humaine travaille. Ce n'est pas une simple énumération; c'est une véritable classification faite d'après des rapports soigneusement observés; mais, comme par suite de l'imperfection des méthodes, suivies jusqu'alors, une foule de choses qui méritaient de devenir des sciences spéciales ont été oubliées, Bacon s'efforce de combler le vide, en faisant entrer dans la classification de toutes les connaissances humaines non seulement toutes les sciences faites, mais encore toutes les sciences à faire. C'est pour ainsi dire le but de l'esprit humain que Bacon pose en face de l'intelligence, avant de l'armer de l'instrument, qui doit créer la science.

La 2e partie est intitulée Novum organum, sive indicia de interpretatione naturae, sive de regno hominis. C'est la méthode nouvelle que Bacon apporte pour restaurer la science, et qui doit remplacer l'ancienne. C'est l'instrument, l'organe au moyen duquel il faut commencer et achever la connaissance humaine. Bacon pose en fait que nous ne pouvons avoir aucune notion sur la nature sans l'interroger. Ainsi, d'après Bacon, la connaissance des objets extérieurs a son point de départ dans l'observation; mais l'observation ne peut connaître que la surface des choses, le fond lui échappe; il faut donc joindre à l'observation l'expérience, et l'expérience raisonnée. Cela posé, Bacon expose toutes les règles de l'expérimentation.

Le but établi, l'instrument décrit, les règles tracées, il ne reste plus qu'à procéder à l'accomplissement de l'œuvre. C'est là l'objet de la 3e partie. Dans cette partie, intitulée phaenomena universi, sive historia naturalis et experimentalis ad condendam philosophiam, Bacon recueille et classe d'après l'analogie tous les faits que la science de l'antiquité a pu découvrir dans ses recherches, et tous ceux qu'il a trouvés lui même par l'application de sa méthode. C'est pour ainsi dire le fonds, la matière première sur laquelle l'intelligence doit opérer pour arriver aux lois générales de la nature. Bacon n'avait jamais eu l'idée de remplir complètement le but de cette 3e partie de son ouvrage. Il avait reconnu que la nature était inépuisable, et que la science ne pouvait être que l'ouvrage des siècles et de l'humanité tout entière; seulement il a prétendu déposer dans cette 3e partie tous les faits à lui connus.

Dans la 4e partie, intitulée scala intellectus, sive filum Labyrinthi, Bacon se propose de montrer comment, plusieurs faits ayant été réunis sur un certain sujet, on doit

procédé pour extraire de ces faits la loi qui les régit. C'est une application du Novum organum, où il montre par l'exemple comment on doit se servir de l'instrument qu'il a trouvé et qu'il a décrit. Chemin faisant, Bacon, en réfléchissant à tant de choses avait rencontré une foule d'idées de prévisions, qu'il ne regarde pas comme démontrées, puisqu'elles ne sont pas le fruit de l'expérience; toutefois ne voulant pas que ces vues, qui pouvaient conduire à des découvertes, ou au moins indiquer des expériences à faire, fussent perdues pour les savants qui devaient venir après lui, il les a réunies dans la 5e partie de son instauratio magna, qu'à cet effet il intitule prodromi, sive anticipationes pphiæ secundæ.

Pour nous expliquer l'expression pphiæ secundæ, il faut remarquer que Bacon distinguait deux sortes de pphie, l'une préparatoire en q.q. sorte, qui s'occupe de la méthode pphique ou des moyens de faire la science, et qu'il appelait pphia prima. L'autre était la pphie ou la science proprement dite; il l'appelait pphia secunda vel activa; car c'est elle qui révèle à l'esprit les lois de la nature, qui lui apprend à les maîtriser, et à les tourner à ses fins. Cette pphie seconde ou active est la 6e et dernière partie du grand ouvrage de Bacon, et c'est dans cette partie que doit se trouver la science de l'univers. Mais comme la connaissance humaine ne peut épuiser les faits de la nature, le seul but de Bacon a été de tracer un cadre dans lequel il pût déposer sa faible part de cet œuvre immense que doit accomplir l'humanité tout entière.

En résumé, l'ouvrage de Bacon contient: 1° une classification de toutes les sciences à lui connues; 2° une méthode pour construire et organiser la science; 3° un recueil de faits, de matériaux propres à la construction de l'édifice; 4° une application de la méthode; 5° un dépôt d'idées ou de vues par anticipation; 6° enfin un cadre de la science universelle.

Dans ce vaste plan la 1re et la 2e parties seules étaient susceptibles d'être traitées complètement. La 3e partie ne pouvait pas être terminée; mais elle renferme une foule de faits que Bacon considère comme autant de matériaux pour construire la science. Le scala intellectus ne contient pour ainsi dire qu'un échantillon, une esquisse de ce que Bacon se proposait de faire dans la 4e partie. Il en est de même du prodromi; Bacon n'a pas eu le temps d'y réunir toutes les idées qu'il y voulait déposer. Quant à la dernière, encore moins susceptible que toutes les autres d'être achevée, elle a été à peine ébauchée, et elle ne fait pas, à proprement parler, partie des œuvres de Bacon.

Voilà ce qui nous reste du fondateur de la pphie expérimentale. Ses titres à une gloire immortelle sont le plan admirable de son grand ouvrage, et les deux parties achevées de ce plan, savoir le partitiones scientiarum et le novum organum. Depuis que Bacon est venu, la méthode dont il avait tracé les lois a été adoptée par les naturalistes, et dès lors les sciences naturelles, à peine existantes à son époque ont été créées. Ainsi sa pphie a porté son fruit, et ce qui est admirable c'est qu'il n'est pas une des conséquences de sa méthode qui ait échappé à cet esprit pénétrant. On ne peut imaginer un génie plus vaste et plus judicieux, un génie plus indépendant, plus débarrassé de préjugés.

Maintenant que nous connaissons le plan de la pphie de Bacon, nous comprenons que deux seuls de ses ouvrages peuvent nous occuper, je veux dire les deux premiers, car

parmi les 6 parties de l'instauratio magna les deux premières seules, c.a.d. la classification des sciences et la nouvelle methode rentrent dans l'objet de ce cours. Le reste est du ressort des sciences naturelles.

Ainsi nous reviendrons sur le but que s'est proposé Bacon, nous essaierons de donner une idée nette et détaillée du dessein général de son grand ouvrage. Ce travail nous sera facile, puisque Bacon, qui fuit l'obscurité, et qui cherche toujours la plus grande lumière, comme il le dit lui même, donne dans ses préfaces une espèce de sommaire très net et très développé du but de tout son livre. Nous n'aurons donc qu'à suivre Bacon lui même dans son exposition. Cela fait, nous donnerons une idée de sa classification des sciences, et nous décrirons la methode, dont il a tracé les regles dans le Novum organum.

La première préface de Bacon est précédée d'une page extrêmement intéressante dans laquelle Bacon expose d'une manière concise le but de son entreprise. Bacon est l'homme des introductions et des préfaces, et son livre tout entier n'est que la préface de la science. D'abord il jette son idée dans une page, qui est comme une préface de préface, puis dans une seconde préface il la démêle et l'expose methodiquement; enfin dans une troisième il ouvre encore davantage son dessein et le développe avec plus d'étendue. C'est alors seulement qu'on arrive à l'ouvrage lui même. Cette page par laquelle Bacon commence son livre est intitulée Franciscus Baco sic cogitavit. C'est en deux mots sa pensée toute entière, son sic cogitavit. Voici les idées qu'elle renferme. L'intelligence humaine abandonnée à elle même se gouverne fort mal, ou plutôt ne se gouverne pas du tout, et augmente ainsi la difficulté de la connaissance humaine. D'un autre côté, elle ne peut avancer en se servant des instruments, qui sont actuellement à sa disposition. De là dérive l'ignorance, et de l'ignorance tous les maux qui affligent l'humanité. Le commerce de l'esprit de l'homme avec la nature, qui doit produire la science, se fait donc très mal, de manière que la science est non seulement difficile, mais même impossible. Ainsi, pour tirer l'esprit humain de l'ignorance on ne peut compter sur le génie de l'homme abandonné à lui même, ni sur les mauvaises methodes adoptées jusque là, c.a.d. la dialectique. Abandonné à lui même, le génie de l'homme invente des notions confuses, abstraites, et de ces notions il ne peut tirer que des conséquences confuses et incorrectes. De plus, comme la methode au moyen de laquelle on tire ces conséquences est mauvaise, elles sont fausses non seulement parcequ'elles dérivent de notions fausses, mais encore parcequ'elles en sont déduites à l'aide d'une fausse methode. Il résulte de là que l'édifice de la science actuelle est un édifice sans base, sans consistance, qu'il faut détruire et refaire tout entier sur de nouveaux fondements. Mais avant de se mettre à l'ouvrage, il est nécessaire de réformer l'instrument, la methode à l'aide de laquelle on doit procéder. Ainsi refaire à la fois la science et la methode, tel est le but de l'instauratio magna. Bacon ne se dissimule pas combien est difficile l'entrée de l'immense carrière, dans laquelle il s'engage, mais il sait qu'elle doit le conduire à la vérité, et cette idée le soutient. La route qu'on suit ordinairement a des abords plus-

faciles; mais elle aboutit à des labyrinthes inextricables, à des précipices sans fond; il vaut donc mieux, q.q.s soient les difficultés, tenter l'entreprise, puisqu'elle est possible, que de tourner sans cesse dans un cercle continuel d'erreurs.

Il termine en disant que, comme il croit ses idées neuves et utiles, et que la mort peut le surprendre dans ses travaux, il prend la résolution de publier chacune des parties de son ouvrage, à mesure qu'elles seront achevées, afin qu'au moins il puisse être continué par d'autres esprits. Enfin il assure qu'il n'est nullement guidé par l'ambition, mais par une sollicitude toute désintéressée, par le désir d'être utile à l'humanité.

2e Leçon.

Nous allons entrer dans l'exposition du Novum organum. Nous ne parlerons pas de la préface qui le précède, parcequ'elle n'est qu'une répétition des deux premières et que les idées qu'elle contient se retrouvent au commencement du Novum organum.

Le Novum organum n'est pas un ouvrage achevé. Vers le milieu du 2e livre Bacon annonce qu'il lui reste un certain nombre de questions à traiter, et il n'en traite qu'une; d'un autre côté il n'y a point de 3e livre: le dessein de cet ouvrage n'est donc point accompli.

Le Novum organum est divisé en deux livres. Tout le premier est consacré à préparer les esprits à l'intelligence de la méthode nouvelle que Bacon apporte pour étudier et connaître la nature. Le deuxième livre est une exposition de cette méthode.

Le 1er livre lui même est divisé en trois parties. Dans la 1re Bacon met sous la forme d'aphorismes tout ce qu'il avait exposé dans ses différentes préfaces; c'est une exposition de son but et des raisons qui l'ont déterminé à le poursuivre. J'appelle cette 1re partie les prolegomena. Après avoir exposé son but et ses idées, il juge à propos de préparer les esprits à la réception et à l'intelligence de sa méthode, et pour cela il croit qu'avant tout il faut nettoyer, expurger l'esprit des préjugés et des erreurs dont il est infatué et rempli. Nous appellerons comme lui cette 2e partie expiationes et expurgationes mentis. C'est une partie négative consacrée à renverser les différentes idoles de l'esprit humain, idoles dont le culte l'empêchait d'ouvrir les yeux à la nouvelle méthode.

L'esprit humain ainsi expurgé, Bacon ajoute une 3e partie destinée à bien préparer l'esprit à recevoir la méthode qu'il va lui annoncer. Cette 3e partie peut s'appeler praeparationes mentis, sive postulata et nova interpretandi norma bene sit accepta. Tel est l'ensemble du 1er livre. Nous allons exposer d'abord les ppales idées des Prolegomena.

Bacon pose en ppe que l'homme ne peut rien sur la nature qu'autant qu'il la connait, en sorte que sa puissance a pour mesure sa connaissance. Maintenant qu'est ce que l'homme connait de la nature? Il ne connait de la nature que ce qu'il a découvert de ses lois. En effet, connaître la nature c'est non seulement connaître les différents objets individuels qu'elle comprend, mais surtout connaître les lois des phénomènes qu'elle manifeste. Nous ne connaîtrons la nature qu'en sachant comment elle opère, qu'en connaissant ses lois, que Bacon appelle pour la première fois les formes de la nature. Tant que nous ignorons les lois des forces qui l'animent, nous n'avons aucun pouvoir sur elle. Le point de départ de Bacon est donc parfaitement exact.

Connaître les lois de la nature, c'est connaître les causes des effets, ou, pour mieux dire, la manière dont les effets sont produits. Bacon a reconnu que l'homme ne voyait que des effets, qu'il n'atteignait jamais les causes vraies, mais bien la manière dont les effets sont produits. Aussi a-t-il transporté le nom de causes aux circonstances qui déterminent l'effet. Ce qu'il appelle cause ce sont les circonstances déterminantes, ou la manière dont les effets sont produits. Ce qui est cause dans la science, dit Bacon, devient règle de l'art. Une fois que la science a découvert de quelle manière la nature produit un effet, cette manière devient une règle que l'homme suit pour dompter la nature. Il n'agit sur elle que d'après ses propres lois; car, a dit encore Bacon, on ne gouverne la nature qu'en lui obéissant.

Ainsi, connaître les lois de la nature afin de pouvoir opérer sur elle, voilà une vérité que pose d'abord Bacon. Mais comment connaître les lois de la nature? On ne devine pas ces lois, il faut observer. L'observation est donc le moyen de connaître la nature. Bacon proscrit le génie, c.a.d. l'invention. Quand on réunirait, dit-il, tous les génies qui ont illustré la terre et qui l'illustreront, et que tous ensemble ils s'efforceraient de deviner une loi de la nature, jamais ils ne pourraient la trouver. Mais cette observation doit être calculée, raisonnée; l'observation sans méthode est comme la main sans instrument, son pouvoir est borné. Les effets de la méthode sont de préserver l'esprit de l'erreur et de le conduire par une route sûre à la découverte des secrets de la nature. La science qui a pour objet de déterminer la méthode est la Logique.

Ayant ainsi exposé son but Bacon établit dans un certain nombre d'aphorismes ce qu'il pense de l'état actuel de la science, et de ses procédés. La Logique actuelle, dit-il, n'enseigne que la Dialectique; or, la Dialectique ne fait que tirer des lois de la nature les conséquences qu'elles contiennent; elle ne peut servir à découvrir ces lois. Ainsi, si les lois ne sont pas trouvées, la Dialectique reste sans application. Que si ces lois sont trouvées, mais en même temps sont fausses, elle ne pourra pas reconnaître leur fausseté: au contraire, elle arrivera à des conséquences fausses aussi; elle étendra, elle confirmera l'erreur contenue dans ces lois. Aussi, dit Bacon, la Dialectique n'a jamais servi qu'à établir plus solidement l'erreur. Ainsi, la méthode enseignée par la Logique actuelle est impuissante pour faire découvrir les lois de la nature.

Reste à savoir si la science actuelle contient ces lois de la nature. Dans ses aphorismes Bacon déclare qu'en réalité on sait peu de chose sur les lois de la nature; que, si l'on écarte tout ce qui appartient à l'imagination, et les formes diverses sous lesquelles on a présenté les prétendues découvertes de ces lois, la science de l'humanité se réduit presqu'à rien. De plus, le peu qu'on sait aujourd'hui ayant été déduit d'un petit nombre d'observations mal faites, n'offre aucune certitude. En preuve, il remarque que les procédés des arts n'ont pas été déduits de la science, mais sont dus au hasard, ce qui est contraire à l'ordre naturel. C'est la science, en effet, qui doit enseigner à l'art ses procédés, et ici, au contraire, on voit le hasard donner les procédés des

arts, et la science induire des procédés des arts le petit nombre de lois qu'elle contient. A cette occasion Bacon a cité les découvertes de son siècle qui viennent confirmer son opinion.

Les axiomes que contient la science sont, suivant Bacon, peu nombreux et mal formés. Il en est de même des notions générales : les unes ont été imaginées, les autres sont témérairement abstraites, très incomplètes et toujours obscures ; et il montre ici combien le syllogisme est un instrument vain. En effet, le syllogisme travaille sur la proposition, qui se compose de termes ou de notions ; or ces notions étant, les unes fausses, les autres imparfaites, le syllogisme ne pourra rien produire que d'erroné ; et s'appuyant sur des [illegible] confus, il pourra servir à démontrer les choses les plus contradictoires.

Ainsi, notions et axiomes, tout a été ou imaginé ou imparfaitement induit par une expérience incomplète, de sorte que la portion de vérité que contiennent les sciences ne s'étend qu'à un petit nombre de faits. Aussi, toutes les fois qu'on veut tirer des axiomes actuels des inductions sur d'autres faits que ceux qui les ont donnés, on trouve que ces axiomes ne sont plus applicables. Il n'en serait pas ainsi, s'ils avaient été légitimement formés. Quand les lois de la nature sont légitimement induites, il arrive qu'elles ne conviennent pas seulement aux faits d'où elles ont été tirées, mais encore à ceux de la même espèce qui n'ont point encore été observés. Les lois de la nature, telles que la science les possède actuellement gouvernent tous les faits de la même espèce. Avec ces lois on recrée le passé, on devine l'avenir, et toujours on a raison. Tel est le caractère des lois légitimement formées ; elles sont fécondes. C'est le contraire de ce qui existait dans les sciences au temps de Bacon.

Après cette statistique de l'état actuel de la science, Bacon compare la méthode suivie jusque là à la méthode dont il annonce la nécessité. Il y a pour rechercher la vérité deux méthodes : l'une s'élève des faits particuliers donnés par les sens aux lois les plus générales et déduit de ces lois les lois intermédiaires ; l'autre s'élève des faits particuliers à des lois générales, de ces lois générales à d'autres plus générales encore, et ainsi par degrés jusqu'aux axiomes les plus généraux. La première méthode est celle que suit naturellement l'esprit abandonné à lui même. Et en effet, l'homme, privé des secours de la méthode, ne peut que passer légèrement sur les faits ; sans méthode il ne peut pénétrer leur subtilité ; bientôt l'ennui le prend, il part des faits qu'il a observés, et, au lieu d'établir la loi de ces faits, et de plusieurs lois semblables comparées à d'autres lois déduire des lois plus générales, il s'élève tout à coup d'une expérience incomplète à la plus haute généralité, puis, à l'aide de la Dialectique, il se hâte de tirer des conséquences. Voilà la méthode fausse. Bacon l'appelle anticipation de la nature. La seconde, qui est celle de la science, il la nomme interprétation de la nature. L'une et l'autre partent des faits particuliers, mais la première ne s'y arrête pas ; tandisque l'autre vit long-temps avec eux, et ne monte que par des généralités successives à la plus haute généralité. L'une substitue les idées de l'homme à celles de Dieu, l'autre a pour effet de découvrir celles de Dieu. Aussi Bacon

dit il que, si sa methode est meilleure que la premiere, il le doit à son humilité. Les résultats de l'une sont inféconds pour la science et pour la pratique; l'autre ayant pénétré les secrets de la nature, ayant découvert ses lois, explique par ces lois les détails et rend par cela même l'homme maître de la nature. La methode d'anticipation plaît à la paresse de la nature humaine; ses résultats conviennent au vulgaire, parcequ'ils sont simples et prompts. Les résultats de l'autre methode étant plus complexes seront plus difficilement populaires. Le peuple ne peut la goûter que par les fruits qu'elle porte.

Bacon déclare qu'il n'en veut point à la methode suivie jusque là, qu'il la trouve excellente dans toutes les affaires d'opinion; il la conseille à tous ceux dont la profession est de persuader les autres. Par cela même qu'elle plaît, elle est plus propre à l'enseignement; mais pour connaître la nature elle est stérile et impuissante. Il suit de là qu'il faut renoncer à la methode établie pour en adopter une autre. Mais, comme les sciences actuelles ont été produites par la premiere, il faut refaire entièrement la science.

Je ne dérobe aucunement aux anciens, dit Bacon, la gloire qu'ils ont méritée. Si les modernes réussissent mieux, cela tient à la différence de l'instrument; avec moins de génie ils pourront arriver à de bien plus grands résultats. La révolution annoncée par Bacon ne menace donc en rien la gloire des anciens.

Il y a, dit encore Bacon, cette différence entre les Sceptiques et moi: ils disent qu'on ne sait rien et que l'on ne peut rien savoir; moi je dis que l'on ne sait rien, et que l'on peut beaucoup savoir si l'on veut se servir d'une bonne methode.

Enfin, il y a trois préjugés, dont on doit se garder: 1° l'opinion exaltée des idées acquises; 2° la faible opinion que l'on a de soi même; 3° enfin l'admiration que l'on ressent pour le génie, ce qui fait dédaigner le secours d'un instrument.

Voilà quelles sont les idées contenues dans les proligomènes du Novum organum.

3e Leçon.

Nous avons annoncé que Bacon, après avoir exposé son dessein, procédait à ce qu'il appelle l'expurgation de l'esprit humain. C'est là l'objet de la 2e partie du 1er livre du Novum organum. Pour parvenir à purifier l'esprit de tous les préjugés, dont il est rempli, il faut d'abord les signaler, et faire comprendre que ce sont des préjugés. Bacon, qui parle toujours à l'imagination, les appelle des idoles, et il annonce qu'il va renverser successivement les différentes idoles qui détournent l'intelligence humaine de la connaissance de ce qu'il aurait pu appeler, en continuant la métaphore, le vrai Dieu, c.a.d. la vérité.

Il se propose d'abord de renverser l'idole de la raison, abandonnée à ses propres forces. En effet, l'esprit de l'homme s'abuse en accordant une excessive confiance au génie et à sa puissance. Il s'imagine que le génie à lui seul peut et a pu suffire pour découvrir les lois de la nature; et, en lui accordant ainsi une trop grande autorité, il dédaigne

le secours de la méthode, qui est pourtant un instrument indispensable.

La 2e idole est celle de l'autorité, le respect des doctrines reçues, de la science telle qu'elle est. Il entreprendra de démontrer combien cette science est vide, inféconde, quelles en sont les causes, et combien on a tort de désespérer d'une meilleure science à l'avenir.

La 3e idole est celle de la méthode reçue, de la Dialectique; Bacon en fera sentir le vide.

Pour démontrer la vanité et l'impuissance du génie en présence de la nature, et la nécessité où il est de recourir à une observation méthodique pour en découvrir les lois, Bacon s'attache à énumérer les différentes causes d'erreur inhérentes à la nature humaine, dont il est impossible à l'homme de se débarrasser, et dont il peut seulement empêcher les effets en armant son esprit d'une méthode sûre, calculée, savante. Ces causes d'erreur, Bacon les appelle aussi des idoles, et il les divise en trois classes, idola tribûs, idola specûs, idola fori.

Par idola tribûs il entend les causes d'erreur, qui sont communes à tous les hommes parce qu'elles sont inhérentes à la nature même de l'esprit humain.

Par idola specûs il désigne les causes d'erreur, qui dérivent bien aussi de la nature de l'homme, mais qui sont cependant diverses chez différents individus, parce qu'elles viennent des spécialités de leur caractère, de leurs habitudes, de leurs aventures, en un mot de toutes les circonstances qui les entourent. On sent bien que pour être soumis à l'empire de ces diverses causes d'erreur, l'homme devait y avoir une prédisposition naturelle. C'est le génie de l'imitation, et il est identique pour tous les individus; mais ce penchant primitif et commun, rencontrant des mœurs différentes, des habitudes diverses, des événemens divers, fait naître dans l'esprit de chaque individu ces nouvelles causes d'erreur que Bacon appelle idola specûs, et qui sont elles mêmes différentes.

Quant aux idola fori, elles naissent de l'instrument même dont on se sert pour communiquer ses idées, c'est à dire du langage.

Voilà 3 classes de préjugés ou de causes d'erreur que Bacon va signaler, espérant en désabuser la raison. S'il est vrai que l'esprit humain soit aussi rempli de causes d'erreur, il faut qu'il s'attache, autant que possible, à en prévenir les effets; et il n'a aucun moyen de le faire que par le secours d'une méthode.

Il serait trop long d'énumérer toutes les causes d'erreur particulières qu'il range sous ces trois classes générales. En voici seulement quelques exemples. Parmi les idola tribûs il signale la tendance de l'esprit à soumettre la nature à ses propres lois. Ainsi le goût de la symétrie est une des lois de la raison, et qui donne naissance à une multitude d'erreurs. C'est en vertu de cette loi que Pythagore a supposé l'existence de 10 sphères, au lieu de 9 ou de 11. C'est encore en vertu de cette loi qu'on voulut autrefois reconnaître 4 élémens, au lieu de 2, de 3 ou de 5... Une autre source d'erreurs est la tendance à soumettre la création à nos goûts et à nos passions. Si on a intérêt à ce que q.q. chose existe ou soit vraie plutôt que telle autre, alors tous les faits et toutes les expériences, qui contredisent notre désir, disparaissent à nos yeux, et on ne voit que les faits favorables; en un mot, nous construisons à notre insu la nature telle que nous voudrions qu'elle fût.

de même l'homme a un penchant naturel à se laisser prendre aux choses faciles à concevoir ou qui s'arrangent aisément qui se prêtent à l'unité et à la simplification. quand il a fait quelque découverte, en vertu de son goût pour le simple, pour l'unité, il se hâte de tout expliquer par cette découverte, et repousse avec aversion tous les faits hétérogènes qui le forceraient de modifier ou de compliquer son système. De même encore l'esprit humain a un goût extrême pour l'abstrait et le général et une aversion décidée pour les détails, parcequ'étant divers et hétérogènes ils contrarient son amour de l'unité, et en second lieu parceque sa paresse repugne à noter les différences et à ne s'élever au général que lentement et par gradation. Ainsi par goût d'une part, et par paresse de l'autre, il se hâte d'ériger en lois générales quelques observations superficielles et particulières, pour en déduire ensuite ce qu'il n'a pas encore observé.

Au nombre des idola specûs Bacon range d'abord la tendance de tous les hommes à subordonner à l'étude spéciale à laquelle ils se sont livrés d'abord toutes les autres études qu'ils font par la suite. Si, par exemple, après s'être occupé de Metaphysique on passe à l'étude de l'histoire naturelle, on y transporte naturellement la methode de la Métaphysique, et on en impose les lois à cette nouvelle étude. Bacon reproche à Aristote d'être tombé dans cet inconvénient. Aristote avait recueilli une immense quantité de faits d'histoire naturelle; mais, préoccupé de la Logique, il s'avisa d'en tirer les lois de tous ces faits, et perdit ainsi le fruit de ses premières recherches. De même à l'époque de Bacon une foule de pphes se sont beaucoup occupés de l'attraction magnétique, et par une impulsion semblable à celle d'Aristote ils ont soumis à cette attraction une multitude de faits qui n'en dérivaient pas. — Un autre exemple d'idola specûs est cette tendance qui porte certains esprits à ne voir que les ressemblances des choses, et d'autres à n'en voir que les différences. Chez les premiers tout devient compact, serré; chez les seconds il n'y a pas de liaison, tout est réduit en poussière. La science est corrompue par les uns et par les autres. — Il est aussi des hommes qui ont une vénération aveugle pour l'autorité, aux décisions de laquelle ils sont portés à tout soumettre. Il en est d'autres, au contraire, qui ont un dédain profond pour le passé, et un amour effréné pour la nouveauté. Ces deux excès sont encore des exemples d'idola specûs.

Quant aux idola fori, il y en a de deux espèces: 1° erreurs provenant de mots qui ne représentent rien; 2° erreurs occasionnées par les mots qui représentent bien q.q. chose, mais qui le représentent mal. Il cite pour ex. de la première espèce des mots les expressions fortune, orbe de planètes etc., qui, selon lui ne représentent aucune idée. Dans la 2e classe il met le mot humide, qui ne représente son objet que d'une manière vague, auquel chacun peut attacher le sens qu'il lui plaît. Bacon observe à ce sujet qu'un mot qui représente confusément une substance est une cause d'erreur moins dangereuse qu'un mot qui représente confusément une action, et que celui-ci à son tour est une cause d'erreur moins dangereuse que celui qui représente mal une qualité. Les mots de cette dernière espèce sont de tous les plus à craindre.

Nous arrivons maintenant à la 2e des idoles que Bacon se propose de renverser, à l'idole de la science humaine. Toutes les causes d'erreurs qui proviennent dans l'esprit humain de l'état où est la science, de la manière dont on procède pour la former, en un mot tous les obstacles qui s'opposent à la connaissance du vrai, l'autorité, l'exemple, les habitudes mauvaises, les fausses doctrines, tout cela est rangé par lui sous le nom général d'idoles theatri. C'est donc le procès de la science qu'il va faire dans cette partie la plus haute et la plus riche du premier livre de son Novum organum.

Avant d'entrer en matière il a soin de déclarer pour la 5e ou 6e fois qu'il n'a aucune espèce d'hostilité contre les anciens, qu'il ne prétend pas rabaisser leur génie, que son but est de faire voir qu'ils se sont trompés pour avoir dédaigné les secours des méthodes, ou pour en avoir suivi de mauvaises. Il ajoute ensuite qu'il se trouve fort embarrassé pour attaquer la science telle qu'elle existe. En effet, dit-il, si je pars pour cela de ppes qu'elle ne reconnait pas, si je me sers d'une méthode qu'elle rejette, elle ne voudra pas accepter mes résultats; si, d'un autre côté, je procède avec ses ppes et sa méthode, au lieu d'atteindre mon but, j'arriverai aux mêmes résultats qu'elle. Dans une pareille perplexité Bacon se contentera de montrer par les faits que cette science est mauvaise, et pour cela il a trois choses à faire. D'abord il doit passer en revue et soumettre à un examen attentif les différens procédés, les diverses théories pphiques qui ont eu cours depuis que la science existe. Ensuite il montrera par les signes extérieurs combien ces méthodes méritent peu d'être suivies. Enfin il donnera l'énumération des causes qui ont ainsi retenu la science dans de mauvaises routes.

Dans l'examen des théories ou procédés pphiques adoptés jusqu'à lui il commence par distinguer 3 genres de fausses pphies, la pphie sophistique, la pphie empirique, et la pphie superstitieuse.

La pphie sophistique, qu'il appelle aussi rationnelle, est celle qui partant d'une observation légère, superficielle, mal faite de la nature se jette tout de suite dans la spéculation, et attend de cette spéculation la découverte de la vérité. D'après un certain nombre de faits grossiers recueillis d'avance, elle pose un point de départ, et confie au génie le soin d'en tirer un système, qui représente la nature des choses. Aristote est aux yeux de Bacon le grand type des pphes qui ont ainsi procédé, et sous ce rapport il met une distance considérable entre lui et les pphes Grecs de la 1re époque; ceux-ci ont cherché avec patience et quelquefois suivi avec bonheur la marche de la nature. Aristote a tiré de leurs observations un fait et partant de ce fait il s'est mis à construire un système immense, mais vide, sophistique, système qui fut ensuite défendu non par conviction et dans l'intérêt de la vérité, mais pour soutenir son honneur, comme si la pphie ne devait avoir d'autre but que la gloire. Aussi Bacon regarde Aristote comme un charlatan et comme le pphe sophistique par excellence.

Par méthode empirique il entend celle qui s'arrête fort long-temps à l'expérience, mais qui n'observe qu'un très petit nombre de faits, une partie très-minime de la nature, qui consume obstinément son temps et ses peines à cette observation minutieuse et rétrécie, et prétend tirer de là un système complet qu'elle applique à tous les faits possibles. Bacon en classant dans une catégorie à part cette pphie a eu surtout en vue les naturalistes

du moyen âge, les alchimistes, les Magnétiseurs, qui expérimentaient avec une persévérance incroyable, mais dans un cercle très étroit, et qui tout à coup voulaient expliquer par une seule loi presque la nature entière. Il cite Gilbert comme un de ceux qui se soient le plus occupés de ce genre de travail.

Enfin la philosophie superstitieuse est celle qui fait dériver de la religion, et de ce qu'il y a de faux dans la religion, la science de la nature. Il était fort important pour Bacon de signaler les vices d'une pareille méthode, car il vivait au milieu d'une époque où elle était généralement suivie, où la science était obligée de se soumettre en tout à la théologie. Aussi il ne craint pas d'avouer qu'il a surtout en vue son temps; mais il trouve dans l'antiquité des philosophes qui sont tout à fait dans la même position que ceux du moyen-âge; il cite Pythagore et Platon. Le premier a déduit sa philosophie des dogmes théologiques des Egyptiens, qu'il a appliqués à toute la nature. Platon a rendu cette méthode plus dangereuse parcequ'il l'a déguisée davantage. Il a tiré sa doctrine de certaines idées mystiques puisées en grande partie dans le Pythagorisme, et cette philosophie superstitieuse de Platon a envahi toute l'Ecole d'Alexandrie.

Telles sont les trois classes de fausses philosophies distinguées par Bacon, qui les appelle les vices de la science passée dérivés du point de départ de cette science. Il indique ensuite une foule de causes d'erreurs particulières qui proviennent dans les détails de l'emploi même de ces méthodes. Laissant de côté ces causes particulières nous arrivons aux causes d'erreurs occasionnées par la disposition de l'esprit à croire ou à douter. Il distingue à ce sujet le Dogmatisme du Scepticisme. Certains philosophes procèdent dans la science d'une manière sentencieuse et magistrale, et veulent imposer tyranniquement à tout le monde leurs décisions et leurs opinions. Ici reparaît encore Aristote qui par son charlatanisme, sa doctrine impérieuse, tranchante et entièrement opposée à celle des philosophes grecs de la 1ère époque a fondé le Dogmatisme, cette philosophie ambitieuse, qui n'admet pas le doute et qui commande aux esprits une crédulité aveugle. Un autre écueil est la disposition à douter qui a pris naissance à Platon. C'est lui qui avec son ironie contre les Sophistes est venu habituer les esprits à douter de tout, à se jouer de tout, à ne plus avoir aucune foi dans la science. De son école est sortie la nouvelle académie, qui a véritablement fondé le Scepticisme. La philosophie doit se tenir en garde contre l'une et l'autre de ces dispositions contraires, qui ont dépravé la science.

Après cet examen des théories philosophiques qui ont eu cours jusqu'à lui, Bacon en vient aux signes extérieurs qui prouvent le peu de valeur de la science qu'elles ont créée.

4e Leçon.

Nous en sommes restés à la partie où Bacon s'attache à renverser l'idole de la science, c.à.d. le respect que les hommes de son temps avaient pour la science d'alors. Pour y parvenir, Bacon a commencé par examiner en elles mêmes les théories ou les différentes classes de théories qui s'étaient partagé le domaine de la philie. Après avoir ainsi considéré la science en elle même, Bacon poursuit son œuvre, et voulant de plus en plus montrer la vanité de cette science il procède à examiner ce qu'il doit en penser d'après les différens signes, au moyen desquels on a coutume de juger de la bonté ou de la méchanceté d'une chose.

Le premier signe d'après lequel, selon lui, on peut juger la science présente, c'est le pays et la nation, au milieu desquels cette science est née. Or, ce pays et cette nation c'est la Grèce et la nation grecque. Qu'était-ce que la nation grecque? Une nation pleine d'enfantillages, amie de la dispute, vaine, qui n'estimait la science que par la gloire qu'elle peut donner, par l'éclat qu'elle peut prêter à la dispute et à l'éloquence. La nation grecque n'a donc pas été capable de fonder une science solide et vraie.

Le second signe du peu de valeur de la science actuelle, il le tire de l'époque où elle est née. Il remarque qu'à l'époque où naquit la science grecque il n'y avait pas de passé historique. L'époque qui avait précédé était une époque fabuleuse, remplie de superstitions, qui ne fournissait à l'époque suivante aucune expérience. Ce qu'on savait des pays étrangers était très peu de chose. La Grèce ayant des rapports très-rares avec le reste du monde avait de ce monde peu de connaissances. Ils appelaient Scythes tout ce qui était au Nord, Celtes tout ce qui était à l'Occident, et dans l'Afrique ils n'avaient été que jusqu'aux Ethiopiens. A voir les voyages qu'ont fait q.q.s uns des philes de la 1ère école grecque on s'aperçoit combien le monde était resserré, puisqu'ils ne vont que dans l'Egypte et sur les côtes de l'Asie-Mineure. Cette époque n'avait donc pas l'expérience qui résulte d'un passé plus vaste et d'une connaissance plus complète du globe parcouru dans toutes ses parties. Ainsi les Grecs étaient dans l'enfance, et ils n'avaient rien qui pût les aider à en sortir. Ils n'avaient rien de ce qu'il fallait pour créer la science.

Le 3e signe, il le tire des fruits qu'a portés cette science. Il remarque que cette science n'a pas produit une seule application utile à l'humanité. En effet on ne pourrait pas citer un seul perfectionnement dans les arts, une seule amélioration dans la vie sociale ou politique, qui ait été déduit des découvertes de la science grecque. Cela n'a pas empêché les arts de faire des progrès; mais ces progrès ont été dûs au hasard ou aux artistes eux mêmes; et la science a profité des découvertes faites dans les arts au lieu de les aider; c'est l'inverse de ce qui doit arriver. Aussi Bacon remarque-t-il ingénieusement que, si les animaux ont été exclusivement honorés comme des dieux, en Egypte, c'est qu'en effet l'homme devait beaucoup plus à leur instinct qu'à la science des philosophes.

Le 4e signe est tiré du peu de progrès de la pphie et de la science elles mêmes. au lieu de croître, comme toute chose qui est douée de vie, la pphie grecque n'a pas fait un pas. Elle n'a jamais été plus brillante que dans les mains de ceux qui l'ont fondée. Mais depuis elle n'a point cessé de reculer. Elle n'a jamais été plus grande que quand elle a commencé, plus petite qu'à l'époque où vit Bacon; d'où l'on peut conclure que ce n'est pas la vraie science.

Le 5e signe est tiré de l'aveu même des pphes qui ont fondé cette science et l'ont cultivée. On les entend toujours se plaindre de la subtilité de la nature et de la faiblesse de l'intelligence humaine. S'ils font ces plaintes, c'est que sans doute ils ne sont point satisfaits des résultats de leur science. Mais ils ne s'en tiennent point à ces aveux, et, comme c'étaient des charlatans, du moins tous ceux qui ont paru depuis Socrate, ils s'efforçaient de démontrer que ce n'est pas leur faute à eux pphes, si la science est stationnaire, mais bien la faute de la nature humaine. Ainsi ils cherchent dans la nature même des choses une excuse à leur imbécillité. Ils ne se contentent pas d'avouer leur incapacité, ils découragent encore l'esprit humain; c'est là le tort immense qu'ils ont eu. C'est ainsi qu'ils ont empêché les progrès de la science. Aussi voit on que le dernier résultat de la science a toujours été le scepticisme; c'est le Scepticisme des Sophistes, le Scepticisme de la nouvelle Académie, le Scepticisme de l'Ecole d'Alexandrie, qui dans son désespoir se confie en la révélation. Enfin Bacon reconnait qu'à son époque les esprits n'ont retiré de la Scholastique que de désespérer de la vérité. Ainsi l'aveu des pphes sur l'impuissance de leur science, et les résultats auxquels cette science a conduit, c.a.d. le Scepticisme, prouvent combien la science elle même est vaine et stérile.

Le 6e signe est le dissentiment entre les pphes de toutes les époques. Il n'y a qu'une chose de multiple c'est l'erreur. La vérité, au contraire, est simple. Or, puisqu'ils sont tous en désaccord, c'est une preuve qu'ils sont tous dans l'erreur. Et ce désaccord ne vient pas de ce qu'ils sont plus ou moins avancés dans la recherche de la vérité, quoique étant tous dans la bonne voie; non, mais ils arrivent tous par des procédés différens à des solutions entièrement opposées; partout ils se font entre eux la guerre. Et ce dissentiment prouve assez la fausseté de la méthode que suit la science.

C'est ainsi que Bacon conclut de la science elle même à son impuissance. Mais, dit-il, on peut nous faire une grande objection. Voyez combien cette pphie, que vous accusez, a réuni tous les suffrages. D'abord, depuis qu'Aristote a paru, sa pphie a tellement satisfait l'esprit que dans l'antiquité même elle a été presqu'universellement adoptée. Pendant la barbarie on n'en a pas connu d'autre; et maintenant encore on se borne partout à prôner les solutions d'Aristote sans en chercher de nouvelles.

La science d'Aristote ne doit-elle point être considérée comme la véritable science ? — Ceux qui faisaient cette objection à Bacon connaissaient bien peu l'histoire de la pphie. Aussi Bacon leur répond-il facilement : il n'est pas vrai d'abord qu'Aristote ait régné exclusivement, et qu'après lui toute recherche ait cessé. Après lui, un grand nombre de systèmes nouveaux parurent ; il y eut de nombreuses discussions pour et contre son système. Ainsi, dans l'antiquité Aristote n'a eu qu'une autorité très bornée. Quant à ce qui est arrivé depuis, Bacon explique comment après les barbares Aristote a pu régner seul : la première cause c'est la barbarie du temps ; la seconde, c'est que les ouvrages d'Aristote étaient les seuls connus ; la 3e, c'est que la Théologie en a adopté la pphie ; toutes causes étrangères à cette pphie même. Ainsi, ce consentement universel, qu'on dit avoir existé, n'était pas légitime. Personne dans le moyen âge n'avait pu comparer entre eux les systèmes de l'antiquité et juger quel était le meilleur. Le consentement était donc de mauvais aloi. Mais enfin fût-il d'aussi bon aloi qu'il pouvait l'être de la part du peuple, par cela même qu'il venait du peuple, il ne serait pas encore convaincant, puisqu'on sait que le peuple se laisse séduire beaucoup plus par la simplicité que par la vérité des dogmes qu'on lui propose. Ainsi la science d'Aristote n'a pas régné dans l'antiquité, et dans les temps modernes elle n'a régné que par des causes qui lui sont étrangères.

Après avoir ainsi tiré de différents signes extérieurs un jugement sur la science reçue de son temps, Bacon s'attache à rechercher les causes qui ont retenu cette science dans l'enfance et en ont empêché les progrès. Il donne alors une énumération de ces causes.

La première, c'est la jeunesse du monde, et non seulement la jeunesse du monde, mais la jeunesse de la science plus jeune encore que le monde. Bacon dit : il a 25 siècles à peine que le monde nous est connu. Sur ces 25 siècles historiques ou quasi-historiques, à peine y en a-t-il 6 qui ont été consacrés à la culture des arts, des sciences et des lettres. Il n'y a en effet que trois époques où ces choses aient été cultivées : ce sont l'époque grecque, l'époque romaine et l'époque moderne. Chacune de ces époques a duré 200 ans. Ainsi de ce qu'il y a 25 siècles historiques, il ne s'ensuit pas que la science ait 25 siècles de date ; il n'y a donc rien d'étonnant que la science ne soit pas arrivée à un haut développement en 600 ans de culture.

La seconde cause, c'est que dans ce peu de temps la pphie naturelle a été peu cultivée. En effet les six siècles ont été surtout employés à la culture des lettres, non pas à celle de la pphie naturelle ; et encore, quand on s'est occupé de pphie naturelle, on l'a toujours subordonnée à autre chose, qui, loin de devoir donner la pphie naturelle, doit, au contraire, s'en suivre. Ainsi l'époque moderne a été exclusivement Théologique, l'époque romaine exclusivement morale, l'époque grecque morale au commencement et à la fin ; le milieu seul a été pphique. La véritable marche à suivre est de faire d'abord la pphie naturelle pour en déduire la solution des questions Théologiques, morales et politiques, et des autres questions, objets de sciences accessoires et secondaires. On a suivi la marche opposée ; sans s'appesantir sur la pphie naturelle, on s'est jeté

de suite dans la Morale, la politique, la théologie, et on leur a donné l'empire sur la pphie. Les temps modernes ont subordonné la pphie à la théologie; les Romains l'ont subordonnée à la Morale; les Grecs à la Morale et à la politique; et là Bacon s'élève de nouveau contre l'école socratique à laquelle est dû surtout ce résultat.

~~La troisième cause~~ Ainsi la science véritable, quoiqu'elle semble avoir été cultivée dans les trois époques, ne l'a été ni dans l'époque moderne, ni dans l'époque moderne; et dans l'époque grecque elle ne l'a été qu'un instant, et encore ceux qui la cultivèrent ne purent-ils se soustraire à l'influence du génie grec, génie disputeur et vain.

La troisième cause, c'est que ceux qui ont cultivé la science l'ont cultivée dans un but étranger à la science elle-même. Ainsi la pphie n'a été que comme un pont pour arriver à des buts, qui lui étaient étrangers, à des sciences accessoires et étrangères. Ainsi, les Médecins ont observé la nature pour arriver à des recettes, à des méthodes de traitement. Les artisans observent aussi la nature, mais seulement pour arriver à faire plus facilement les choses dont ils s'occupent. Et quand on observe la nature avec un but prémédité, on ne l'observe point avec impartialité; on ne veut y voir que ce qui est utile à un certain but; et ce qui est utile étouffe tout le reste. On n'obtient ainsi de l'objet cherché qu'une idée vague et incomplète. En second lieu, quand l'observation a fourni quelque indication sur le résultat que l'on cherche, on abandonne bien vite tout le reste, et on bâtit sur une base aussi faible. Voilà comment la nature n'a jamais été observée pour elle-même. Elle a toujours été la servante des autres sciences. C'est ce qui l'a corrompue. De là est venu un résultat funeste pour les sciences mêmes au profit desquelles on la cultivait; car autant les sciences peuvent tirer de profit de la pphie naturelle bien faite, autant, quand elle est mal faite, elles doivent souffrir. De là la vanité de ces sciences, la pauvreté de ces arts, qui avaient besoin d'une pphie naturelle largement et complètement faite.

La quatrième cause, c'est que ceux qui ont cultivé la pphie pour elle-même en apparence, et non pas pour un but étranger ne l'ont point encore en réalité étudiée par amour pour elle. Leur but était d'avoir une doctrine. Et pour avoir le plaisir de la professer, à peine avaient-ils découvert quelque chose, ils bâtissaient une doctrine, qui pût établir leur réputation. Le but scientifique n'était pas devant eux; la preuve en est que, loin de s'aider d'une découverte pour en faire de nouvelles, ils se servaient de la première qui s'offrait à eux pour en faire la base de leurs théories; ce n'est point là la science. Il faut faire des recherches, et s'aider d'une découverte pour arriver à d'autres; c'est ainsi qu'on atteint le vrai but de la science. Mais les Grecs ne le connaissaient pas; il était mal posé, et les méthodes qu'on suivait pour l'atteindre étaient détestables. Bacon traite en passant le sujet des méthodes; pourtant il indique deux ou trois de celles qu'avaient suivies les philosophes. La première consistait,

étant donné un sujet de recherches, à recueillir les opinions antérieures, à méditer patiemment sur ces opinions, et à tenter de se faire une opinion à soi même par la méditation. Mais la nature s'observe et ne se devine pas ; il était impossible qu'une telle méthode portât quelque fruit. D'autres tentaient des découvertes au moyen de la Dialectique ; mais la dialectique n'est bonne que pour démontrer ce qu'on a découvert, et non pour étudier ce qui est encore inconnu. Une troisième méthode était la méthode d'expérience. Cette méthode était bonne, mais il fallait qu'elle eût une route tracée et ne s'égarât pas au hasard sur tous les objets qu'on rencontre. Il faut que l'expérience soit artificieuse pour dérober son secret à la nature elle même si subtile.

Ainsi la cinquième cause est que la science a été cultivée par des voies et des méthodes mauvaises.

La sixième cause, c'est ~~que~~ le respect que les hommes ont toujours eu pour l'antiquité et pour l'autorité. Bacon fait observer que si nous avons du respect pour l'opinion des vieillards, cela vient non du nombre des années, mais de l'étendue de leur expérience ; de sorte que si un vieillard se rencontrait qui eût passé sa vie les yeux fermés, il mériterait plutôt notre mépris que nos respects. S'il est démontré que le monde est très jeune, et que pendant ses 25 siècles de durée il a à peine consacré quelques années à l'étude de la philosophie naturelle, il s'ensuit que l'antiquité ne mérite aucun respect, puisqu'elle est dans le cas du vieillard, qui aurait passé sa vie sans tenir une fois les yeux ouverts. Le respect pour l'antiquité est pourtant une des grandes causes des entraves de la philosophie. Beaucoup d'hommes célèbres dominés par ce respect n'ont point osé substituer leurs solutions à celles qu'avaient données les anciens. Ici Bacon revient sur la supériorité du monde moderne. Depuis que le nouveau monde est découvert, l'Asie explorée, le Cap de Bonne-espérance doublé, la science a une base bien plus large. De plus l'antiquité, qui n'avait pas la connaissance du monde n'avait pas non plus derrière elle l'expérience d'un âge précédent ; donc sous tous les rapports les temps modernes sont infiniment plus capables de faire la science que les temps anciens.

La septième cause, c'est l'admiration que nous avons pour la somme énorme des connaissances acquises. On se figure que ce que nous savons est très grand ; par là on est tenté de s'en contenter et de se croire très savant. Ceux qui font ce raisonnement, ne le font pas pour avoir étudié la science au point où elle en est aujourd'hui. Ils verraient bientôt qu'elle ne contient pas grand' chose. Mais ils se sont aperçu que les arts étaient arrivés à un haut point de perfection, que la vie était commode, entourée de tous les moyens qui peuvent la rendre agréable, que la civilisation aussi avait pris un grand accroissement. Bacon, au contraire, trouve que les arts sont pauvres dans leurs procédés, que beaucoup de choses sont encore à découvrir pour la commodité de la vie, et qu'enfin dans les âges antérieurs on avait les mêmes prétentions et avant la découverte de l'imprimerie et avant celle des vers à soie et avant toutes les autres dont on se vante aujourd'hui. Les arts sont pauvres, dit-il, et de plus la conclusion de la perfection des arts à celle de la science est fausse ; car ce n'est pas

la science qui a enfanté les arts ; ce sont eux, au contraire, qui l'ont enrichie. aussi la
science est elle nulle, tandisque, si l'on eût d'abord connu quelques lois de la nature, on
en eût tiré des résultats bien plus importants.

La huitième cause du peu de progrès de la science c'est le charlatanisme des ϕϕhes,
qui a créé cette admiration pour l'antiquité dont Bacon vient de faire justice.

La neuvième cause, c'est en général la petitesse des buts, des sujets de recherches
(tenuitas pensorum) auxquels la plupart de ceux qui ont étudié la nature se sont appliqués.
ainsi une grande partie des expérimentations ont eu pour but de découvrir les secrets de la
nature ou de perfectionner les inventions déjà faites. Bacon appelle cela une lâcheté, une
pusillanimité de l'esprit humain en fait d'innovations. ainsi les uns ont passé leur vie à
X étudier la nature de l'aimant ; les autres le flux et le reflux de la mer ; d'autres les
constellations pour y découvrir les secrets de l'avenir. Bacon veut, au contraire que l'humanité
étende ses vues, qu'elle aspire à découvrir les grandes lois de la nature, et qu'elle se confie en elle même.

La dixième cause, c'est l'hostilité de la superstition et de la ϕϕhie. chez les Grecs la
plupart des ϕϕhes, surtout ceux de la première époque, ont été persécutés par la religion.
et la superstition. Les pères de l'Eglise aussi ne furent point étrangers aux entraves que
l'on mit à la science dans les premiers siècles de l'ère chrétienne. Au moyen âge ce fut
bien autre chose encore. La Scholastique fit un pacte avec la Théologie ; celle-ci fut seule
X déclarée légitime, et on fit la guerre à toutes les autres recherches ϕϕhiques. Car c'est
ainsi que raisonnaient les partisans de la Théologie : Dieu paraît bien plus grand quand
on ne connaît pas la nature ni ses lois, parceque partout on croit qu'il intervient. D'un
autre côté, la Religion a lieu de craindre l'esprit de recherches ; car de la recherche de
la nature on pourrait bien passer à celle de l'objet même de la religion ; et puis on
pourrait peut être découvrir quelque vérité qui fût contraire à ce que disent les livres
saints ; et alors ou l'esprit saint, qui les a dictés, se serait trompé, ou tout au moins
ces livres n'auraient pas été inspirés par l'esprit saint. Bacon répond à ces objections :
il sépare la ϕϕhie de la Théologie et dit que la Bible étant vraie, il n'y a rien à craindre
pour qu'on découvre quelque chose qui la contredise. Il ajoute que l'esprit de vérité ne peut
arriver à des solutions contraires à l'esprit de vérité, et des préceptes mêmes de la Bible
il conclut que Dieu lui même nous a livré la connaissance de la vérité.

La onzième cause ce sont les obstacles que la science rencontre dans les établissemens
d'instruction publique, dans les Académies, les Gymnases, qui semblent pourtant établis
pour en étendre l'étude. quand un professeur est arrivé à une découverte nouvelle, pour
avoir voulu se soustraire à la routine de ses collègues il est banni. Et comme tout ce que
condamnent ces établissemens est condamné par le vulgaire, qui se soumet à leurs arrêts,
il s'ensuit qu'ils ont été très préjudiciables aux progrès de la science.

La douzième cause c'est le désespoir de la vérité, ou de la découverte des lois de la nature,
qui semble avoir saisi les hommes les plus sages. quand on s'est aperçu de l'inutilité de la
science, on a été tenté de croire que l'étude des sciences et la recherche de la vérité commençaient
toujours dans l'humanité d'une manière brillante pour retomber ensuite dans la barbarie,
que tout ce qu'on pouvait espérer était une période comme avait été la première de la

ppbie grecque, mais qu'on n'arriverait jamais à rien de sûr et de concluant. C'est là ce
que Bacon veut réfuter. Il entre dans une nouvelle division de son Novum organum.

Bacon cherche à énumérer les raisons que l'homme a d'espérer que la science
avec de nouvelles méthodes va changer de face. Il se compare à Colomb qui, avant de
partir pour l'Amérique, alla demander un ou deux vaisseaux aux différentes cours de
l'Europe; je crois, dit Bacon, à un nouveau continent; j'ai donc besoin d'exposer les
différentes raisons pour lesquelles j'y crois, et alors il commence à énumérer ce qu'il
appelle ses Espérances.

A l'appui de son opinion il cite d'abord Dieu et les prophètes. C'est une concession
qu'il fait aux idées de son temps; mais la prophétie dont il se sert est singulière et
curieuse. Elle est de Daniel: multi pertransibunt et multiplex erit scientia. Selon Bacon,
la première partie de la prophétie est accomplie: on a découvert l'Amérique et le cap
de Bonne-espérance, on a parcouru les mers en tous sens « multi pertransibunt »; il ne
reste plus qu'à découvrir la science pour que la prophétie soit complète; c'est à quoi
Bacon veut que l'on tende.

Mais il passe bientôt à des raisons plus solides. Son argumentation ppale se fonde
sur les méthodes suivies jusqu'alors. Ces méthodes étaient mauvaises et n'ont produit aucun
résultat; ce n'est point une raison de désespérer. Il faudrait désespérer si les résultats auxquels
on est arrivé étaient le fruit d'une bonne méthode. Mais de ce que l'esprit humain n'a
rien trouvé par une mauvaise méthode il ne s'ensuit pas qu'il ne puisse rien découvrir.
Il s'agit seulement de démontrer que la faute en est à la méthode, et que par elle la
découverte de la vérité était impossible. Il indiquera ensuite comment on doit procéder
dans l'étude de la nature, et quels sont les degrés par lesquels doit passer la science.
Il remarque d'abord que les pphes ont été Empiriques ou Dogmatiques. Il compare les
pphes Empiriques à des fourmis qui vont recueillant çà et là de petites particules
qu'elles entassent au hasard et sans les lier entre elles. Il compare les pphes
Dogmatiques à l'araignée qui tire d'elle même tous les matériaux dont elle compose
sa toile. Ce ne sont pas là de bons procédés; le vrai procédé est celui de l'abeille, qui va
chercher au loin les matériaux, dont ensuite elle compose son miel; elle unit le travail
de la fourmi à celui de l'araignée. C'est ce que demande Bacon; il veut un mariage
de la faculté expérimentale et de la faculté rationnelle.

5e Leçon. Nous avons reconnu trois parties dans la seconde division du 1er livre du Novum
organum. Dans la 1re partie Bacon se propose de renverser l'Idole de la raison
humaine; il accomplit ce dessein en montrant les différentes erreurs où tombe le génie
abandonné à lui même. Dans la 2e il renverse l'idole de la science humaine en
montrant que les méthodes au moyen desquelles elle a été acquise sont vicieuses,
en rendant compte du vice qui est en elles, en faisant voir par des signes extérieurs
combien les résultats que ces méthodes ont obtenus sont peu satisfaisants, en énumérant
enfin les causes qui ont retenu la science dans de fausses routes. Nous allons entrer
dans la 3e partie où Bacon a pour objet de renverser l'idole de la méthode suivie

jusqu'à lui. Nous avons vu que dans le 1er livre du Novum organum on pouvait reconnaître 3 divisions. La 1re division se compose d'aphorismes où Bacon indique son but. Dans la 2e il cherche à purifier l'esprit des souillures qui le rendent incapable de connaître la vérité; il y parvient en renversant successivement trois idoles, celle de la raison, celle de la science humaine et enfin celle de la méthode. Dans la 3e après avoir purifié l'esprit humain, il le prépare à adopter la méthode qu'il va lui proposer. Nous allons terminer aujourd'hui la 2e division du 1er livre; nous allons voir Bacon renverser l'idole de la méthode.

Bacon commence par faire observer que jusqu'à lui il n'y a eu que deux espèces de méthodes ou de pphies, la pphie Empirique et la pphie Dogmatique. Il expose les inconvénients qu'elles traînent toutes deux à leur suite, montre qu'il y a entre elles une voie intermédiaire, celle qui, partant de l'expérience et des faits recueillis par l'observation leur applique l'induction et en tire les lois de la nature. C'est d'abord une vue générale sur les méthodes suivies jusqu'à lui et sur leurs inconvénients; ensuite il entrera peu à peu dans l'examen de chacune d'elles. Ainsi: 1o puisque ces méthodes sont incapables de conduire à la vraie science de la nature, il a le droit d'espérer qu'il pourra atteindre cette science en leur substituant un autre procédé. Il a encore une 2e raison d'espérer, c'est que non seulement jusqu'à lui la pphie a toujours suivi l'une ou l'autre de ces deux routes, mais encore qu'elle a été toujours faite sans impartialité; elle a été sans cesse corrompue par l'influence de sciences étrangères, chez Aristote par l'influence de la Logique, chez Platon, que Bacon a déjà accusé d'être le père de la pphie superstitieuse, par celle de la Théologie naturelle, chez les Néoplatoniciens par celle des Mathématiques. Bacon fait remarquer ici, comme auparavant que la Logique, la Théologie naturelle, les Mathématiques, ainsi que toutes les sciences, doivent suivre et non précéder la pphie de la nature. Il y a donc à espérer, quand elle aura été purifiée de la corruption qui résulte de son mélange avec d'autres sciences, qu'elle pourra parvenir à de meilleurs résultats. – La 3e raison d'espérer est fondée sur ce qu'il ne s'est encore rencontré personne, depuis que l'on pphe, qui ait fait table rase dans son esprit, qui ait cherché à reprendre par la base l'édifice de la science afin de le fonder sur les faits et sur une induction rigoureuse. Si toutes les méthodes que l'on a suivies jusque là ont été mauvaises, si les notions qu'elles ont prises pour point de départ ont été incomplètes et confuses, il est évident qu'on ne pourra arriver à rien de bon, à rien de solide que quand on aura refait tout l'édifice de la science actuelle. Or, il n'y a pas d'espoir d'une rénovation complète de cette science que lorsqu'on aura rejeté non seulement ses résultats, mais encore ses procédés et ses pphes. Il y a donc lieu de compter sur un meilleur avenir pour elle, dès le jour où un pphe viendra proclamer et saura faire reconnaître la nécessité de renverser tout ce qu'elle a fait jusque là. Bacon procède comme Descartes, sauf la tournure particulière de son génie; il part de la même conviction et prêche comme lui une rénovation complète.

Après avoir exposé ces trois espérances, Bacon entre dans la critique des procédés successifs de la méthode antérieure, rapproche de ces différents procédés celui de la véritable méthode, et chacune de ses critiques est une espérance pour l'avenir. Il observe d'abord que jamais on ne s'est attaché à faire une vaste collection de faits, à recueillir une quantité suffisante d'expériences, et toutefois cette vaste collection de faits est la base sans laquelle on ne peut espérer d'élever l'édifice de la science. Jamais une pareille collection n'a été faite; en effet, d'une part les

faits recueillis sont à cause de leur petit nombre insuffisants par eux mêmes, d'autre part ils ont été recueillis sans attention, décrits sans la moindre précision; et de plus ils n'offrent aucune certitude, n'ayant pas été examinés, rassemblés dans un esprit véritablement scientifique; Et cependant pour que l'histoire naturelle soit bonne, il faut qu'elle contienne une multitude innombrable de faits, il faut que ces faits aient été constatés par une méthode habile, qu'ils soient décrits d'une manière précise; or rien de tout cela n'existe. — Mais on peut lui objecter que l'histoire naturelle d'Aristote existe. N'est elle pas un modèle? Ne contient elle pas une foule de faits? — Bacon reconnait que les ouvrages d'Aristote renferment un grand nombre de faits, mais il remarque que cette collection a été faite non point dans le dessein d'en tirer les lois de la nature, mais simplement pour elle même et sans but ultérieur; par cela même elle est mal faite et impropre à ce dessein. Aristote a seulement essayé de réunir dans son livre tous les faits d'espèce différente connus jusqu'à lui; c'est un échantillon de toutes les variétés de phénomènes que comprend la nature. Or, ce n'est pas du tout là ce qu'il faut pour arriver à former une collection de faits d'où l'on puisse tirer les lois de la nature. Il ne suffit pas recueillir les faits qui s'offrent d'eux mêmes à l'observation, il faut en outre interroger la nature. Nous devons partir à la vérité des faits qu'elle présente aux yeux de tous; mais cela ne nous dispense pas de la soumettre à des expériences qui la vexent pour ainsi dire et la tourmentent, pour la forcer de nous révéler ses secrets. La collection faite par Aristote ne contient que les faits accessibles à tous les esprits, ceux que donnent les sens abandonnés à eux mêmes; elle ne peut donc suffire pour arriver au but de la science. Il est encore nécessaire de posséder les faits qui ne peuvent être trouvés que par l'expérimentation, par une méthode habile. Quand aux faits recueillis par la simple expérience auront été ajoutés ceux qu'on obtient en soumettant la nature à une observation savante, on possèdera tous les matériaux nécessaires pour fonder la véritable pphie. C'est ce que personne n'a encore tenté; il y a donc eu jusqu'ici vice dans l'histoire naturelle.

Il est vrai que parmi les faits recueillis jusqu'à présent par les Naturalistes et spécialement par Aristote plusieurs n'appartiennent pas à la catégorie de ceux que découvrent les sens abandonnés à eux mêmes; il y a aussi un certain nombre de faits qui se dérobent à nos sens et semblables à ceux que donne une expérimentation habile. Où Aristote a-t-il puisé ces faits? Il les a puisés dans les arts mécaniques. En effet ces arts travaillent sans cesse sur la nature la soumettent au mouvement de l'expérimentation qui la force à se révéler. Mais Bacon fait remarquer que ces faits sont en petit nombre, parceque les arts ne tourmentent la nature que pour de certains buts spéciaux et déterminés, chacun pour leur propre avantage; de sorte que ces expériences ne produisent que les résultats utiles pour ces arts, et que les autres résultats sont tout à fait négligés. Au contraire, dit Bacon, il faut, lorsqu'on expérimente, écarter toute vue d'utilité; il faut chercher non les experimenta fructifera,

X

mais les expériments lucifera. Notre but doit être alors non l'application, mais la science. quelque soit la nature des faits que nous découvrons, s'ils ne se prêtent pas à l'application, du moins ils portent la lumière sur d'autres faits, et c'est la lumière que la science doit chercher.

En 3e lieu ces faits ont toujours été les uns et les autres obtenus par une mauvaise méthode; d'où il est résulté qu'ils n'ont été connus que d'une manière très incomplète et décrits très-imparfaitement. Comment interroge-t-on la nature? De la même manière que dans l'obscurité nous reconnaissons par le tact les formes des objets. Ce n'est qu'un simple attouchement, une simple palpation. Cet attouchement ne porte que sur q.q.s points, il ne pénètre pas; il suffit pour reconnaître, non pour faire connaître les objets. Mais pour bien expérimenter il faut un art qui sache forcer la nature à exprimer tout ce qu'elle contient; il faut être armé de règles, d'un art d'expérimentation qui ne se borne pas à faire connaître la surface des phénomènes, mais qui nous fasse pénétrer dans tous leurs détails, comprendre leur liaison et juger de leur portée. Comme jamais cet art n'a été trouvé ni appliqué, les faits constatés même par les expériences les plus approfondies des arts mécaniques sont mal connus et mal décrits. Ainsi, collection nombreuse de faits obtenus par l'expérimentation, connaissance déterminée et précise, description exacte de ces faits, tout cela reste encore à faire; et lorsque cela se sera fait, il y a lieu d'espérer pour la science un meilleur succès.

Bacon exige non seulement qu'on recueille avec exactitude les faits, résultats de l'observation, mais encore qu'ils soient consignés tout au long dans des ouvrages; il exige que l'expérience soit lettrée. Il ne veut pas qu'après une observation scrupuleuse et désintéressée des faits on se borne à les retenir dans sa mémoire: que l'on observe, dit-il, sans s'inquiéter des conclusions que pourront fournir les faits; qu'ensuite l'on dresse de grands catalogues où tous ces faits seront rassemblés. C'est ainsi qu'il procède lui même dans ses recherches sur le chaud et le froid. Les faits recueillis, que faire? On doit les classer dans des tables, que l'on mette dans l'une tous ceux qui affirment q.q. chose sur le sujet de recherche, dans l'autre tous ceux qui nient q.q. chose sur le même sujet, qu'en un mot l'on dresse une table de faits affirmatifs, et une table de faits négatifs; et cela afin d'éliminer les circonstances variables du fait que l'on examine et de garder seulement celles qui l'accompagnent constamment, afin d'en posséder la loi véritable. Or, cela n'a pas été fait, on peut le faire; voilà donc pour la science une nouvelle raison d'espérer.

Les faits une fois recueillis et classés il y a un écueil à éviter. Ce premier travail terminé, ordinairement on se hâte de chercher dans les faits des applications pour les arts. Ainsi, après avoir découvert et constaté un certain nombre de faits sur la nature du chaud et celle du froid on se croit arrivé au but définitif, quand ils peuvent fournir quelques applications. Bacon ne nie pas que les faits ne puissent q.q. fois donner immédiatement des indications utiles pour les arts, mais il dit que ce n'est pas là le but de la science. Quand on étudie la nature, on ne doit pas trop se hâter; les faits recueillis, il faut en déduire les lois qui les régissent avant d'en chercher les applications. Sans cela, dit Bacon, c'est faire comme cette coureuse qui manque d'arriver au but pour avoir couru après des pommes d'or qu'on avait jetées sur son chemin. La connaissance des lois nous conduit elle même aux applications. Voici la marche qu'il faut suivre; on doit partir des faits, monter de là aux lois ou axiomes, et descendre de ces lois à ce que Bacon appelle les applications ou les œuvres.

Les faits recueillis, décrits avec exactitude, diversement rangés selon leur nature affirmative ou négative, il ne faut pas encore s'élever aux axiomes généraux pour descendre de là aux axiomes individuels. Quand des faits on veut aller immédiatement aux lois générales, il est impossible de procéder avec justesse. Tout ce qu'on peut en tirer, se réduit à des axiomes très peu généraux. Dès qu'on a obtenu ces axiomes, on les compare, on note les différences et les ressemblances qui se trouvent entre eux, comme on avait noté celles qui se trouvent entre les faits; puis on élimine les différences, et ne conservant que les ressemblances on s'élève à des axiomes plus généraux, et ainsi de suite jusqu'à ceux qui offrent la plus grande généralité. Il ne faut donc pas monter brusquement aux axiomes généraux, mais par degrés, avec une sage lenteur, per scalam veram. C'est alors qu'il faut se garder du pouvoir de l'imagination qui nous emporte tout à coup dans les cieux, tandis qu'il faut long-temps rester près de terre: intellectui non plumæ addendæ, sed plumbum potius et pondera. Ainsi, s'élever par échelons aux axiomes généraux, tel est le procédé qu'il faut suivre. Mais la méthode elle même par laquelle on s'y élève n'a pas encore été connue; elle a été seulement indiquée et employée par Platon. Ce philosophe dans ses dialogues connaît assez l'art de poser un certain nombre de faits et d'en tirer des inductions. La vraie méthode de l'induction consiste à procéder par exclusion, puis à conclure sur ce qui reste. Par exemple, on rassemble toutes les expériences qui peuvent donner des résultats sur la nature de la chaleur; on trouve que certains faits affirment la concomitance de la chaleur avec telle ou telle circonstance; d'autres affirment au contraire, que là où se produit le phénomène de la chaleur telle circonstance est absente. Ces faits rassemblés et classés, comme nous l'avons dit, on élimine de la table affirmative les circonstances qui n'accompagnent le phénomène de la chaleur que dans plusieurs de ces faits. Par là il ne reste plus à l'observateur que les circonstances qui accompagnent constamment le phénomène, c.a.d. sa loi. Tel est le véritable procédé de l'induction qui n'a pas encore été suivi jusqu'à présent. Ainsi, lorsque la science l'adoptera, il y aura lieu d'espérer pour elle un meilleur avenir.

Les axiomes trouvés, il faut bien voir quelle est leur portée, afin d'éviter deux écueils: 1° celui de les renfermer trop étroitement dans les faits qui les ont fournis; 2° celui de les trop étendre au delà de ces faits. Dans le premier cas vous n'arrivez qu'à une science étroite; dans le 2e, lorsque vous donnez à ces axiomes une universalité téméraire, vous arrivez à des généralités abstraites, à une science toute d'abstractions. Pour marcher en sûreté entre ces deux écueils, il suffit de bien constater la portée des axiomes. Quand vous en avez bien pénétré le sens, vous savez dans quels cas ils peuvent être appliqués avec exactitude.

Enfin les lois de la nature étant trouvées et la philosophie naturelle étant faite il ne faut pas la séparer des sciences accessoires et ultérieures qui en dérivent. Tout à l'heure il s'élevait contre la promptitude avec laquelle on arrive à ces sciences, et contre l'influence qu'elles exerçaient depuis long-temps sur la philosophie naturelle. Maintenant il a soin

de prévenir que, lorsque la science de la nature est faite, il faut se garder de l'isoler des arts d'application et des sciences qu'elle doit éclairer. Si l'on faisait cette séparation, cette science serait et incapable de jeter du jour sur les questions qui intéressent l'humanité, et infécondes pour les arts qui font son bonheur. Si l'on procédait comme le prescrit Bacon, on arriverait à la connaissance de la nature; on n'y est pas arrivé, parceque ce procédé n'a pas été mis en usage. De là un nouvel espoir pour la science.

Après ces motifs d'espérance tirés de la méthode suivie jusqu'à lui, Bacon cherche s'il n'y aurait pas d'autres raisons d'espérer plus intrinsèques. 1° D'abord, si l'on a trouvé beaucoup de choses par l'effet du hasard ou en cherchant mal, combien n'en trouvera-t-on pas, lorsqu'on voudra découvrir q.q. chose, lorsqu'on procèdera méthodiquement? On a bien trouvé la boussole et la poudre à canon; il ne faut pas désespérer de l'avenir pour peu que l'on cherche. Aussi parmi les découvertes qui ont été faites jusqu'à présent, il y en a beaucoup dont les résultats auraient été jugés absurdes, avant que la découverte nous les fit connaître. Enfin, comme parmi les choses que l'homme a su découvrir il y en a qu'il aurait jugées impossibles avant la découverte, de même il y en a de si simples, de si naturelles que, si on ne les a pas encore découvertes, c'est qu'on n'a pas pris la peine de les chercher. Il cite en preuve l'imprimerie, et il en conclut qu'en appliquant le raisonnement à des choses très simples, connues de tout le monde, on pourra parvenir à des découvertes. Il donne enfin pour dernière raison d'espérer le temps que perdent les hommes à des études inutiles. Si l'on employait tout ce temps à l'étude de la nature, quels rapides progrès ne ferait pas la philosophie naturelle? Il se cite en exemple: moi, dit-il, qui suis accablé de tant d'affaires, voyez combien de faits j'ai pu découvrir. Jugez jusqu'à quel point on pourrait aller, si ceux qui ont le loisir pouvaient être engagés à étudier la nature d'après la méthode que j'indique. Il ne doute pas un instant que cela ne soit, si l'on adopte la méthode qu'il propose. Aussi les prévisions de Bacon ont elles été confirmées par le temps.

6e Leçon La 3e partie du 1er livre est courte; le titre est præparationes mentis sive postulata ut nova interpretandi norma bene sit accepta.

1° Bacon commence par avertir qu'il ne vient pas fonder une nouvelle secte. Ce qui constitue une secte, c'est un certain système de solutions proposées pour une science. Mais les solutions ne seront jamais complètes, car les phénomènes observables sont infinis. Aussi ceux qui ont fondé des sectes et ont donné des solutions à priori ont fait plus qu'il n'est possible. Pour lui, il ne vient que proposer une méthode; le temps avec sa méthode ne pourra pas résoudre les questions aussi complètement que l'avait fait un seul philosophe. Son but est de tuer les sectes, en mettant le génie dans l'impossibilité de créer des théories.

× 2° Il prévient qu'il ne vient pas pour enrichir les arts de découvertes utiles; il n'arrivera pas jusqu'aux applications. 1° Il s'occupe d'enseigner sa méthode; 2° en appliquant sa méthode il cherche les lois de la nature; les applications viendront d'elles mêmes.

3° Le lecteur ne doit pas s'étonner si dans ses recherches il se rencontre des expériences inexactes. Sa méthode ne peut empêcher les erreurs, mais elle est telle qu'elles doivent se produire rarement, et qu'elle en empêche les conséquences. Il cite un exemple

tiré d'une recherche sur les lois de la chaleur. Bacon remarque que, si même avec une excellente méthode on peut commettre des erreurs, combien n'en devait pas commettre quand on se servait d'une mauvaise méthode.

4° On ne doit pas s'étonner s'il note et décrit avec le plus grand soin les faits les plus connus. C'est en déterminant la loi, selon laquelle se produisent les phénomènes les plus simples qu'on détermine celles que suivent les phénomènes les plus extraordinaires.

5° Il ne faut pas s'étonner s'il ne craint pas de faire des expériences sur les choses les plus viles, les moins nobles ; les lois de la nature s'accomplissent même dans la pourriture des corps.

6° Il ne faut pas être surpris si Bacon fait une foule d'expériences qui au premier coup-d'œil paraîtront indifférentes. Parmi les faits il n'y en a pas un seul qui n'implique une loi, et toute loi a des applications ; tout fait jette du jour sur les autres, et produit tôt ou tard un résultat applicable aux arts.

7° Sans doute on s'étonnera qu'il condamne ainsi presqu'avec impertinence toute la science passée. Il revient à plusieurs reprises sur cette présomption qu'on pourra lui prêter. Le but de son ouvrage est de montrer que, s'ils n'ont pas réussi, la faute en est non à eux, mais à leur méthode. Il ne peut s'empêcher de condamner toute la science passée, et tous les savants qui l'ont cultivée. Il ne peut mettre d'exception ; la méthode étant fausse, il s'ensuit que tous les hommes qui l'ont suivie se sont égarés.

8° Entre la science qui se plonge dans tous les détails des faits, qui s'élève de lois en lois, et celle qui se posant des questions les résout par des hypothèses claires et simples, il y a une grande différence de physionomie : dans la première science tout semble confusion, dans l'autre tout est clair et facile. Mais le but de la science étant d'obtenir l'image exacte de la nature, et la nature étant multiforme, il faut que la science représente les mille formes sous lesquelles elle s'offre à nous.

On objecte à Bacon : Les anciens ϕϕhes ont procédé comme vous le prescrivez ; ils sont partis de faits observés. Mais autre chose est l'expérience vulgaire, autre chose est une observation méthodique. Tous les ϕϕhes sont partis de q.q.s faits vulgaires.

On me reprochera sans doute de mettre l'esprit humain en état de scepticisme même pour toujours. Vous dites que la science de la nature ne sera jamais terminée. Il y a une grande différence entre l'ignorance et le scepticisme. On ne dit pas d'un enfant qu'il est sceptique, mais ignorant. Il en doit être de l'humanité comme de l'individu. La condition éternelle de l'humanité est un état intermédiaire entre l'ignorance et la science complète ; entre la connaissance incomplète et le scepticisme il y a une distance infinie.

Il avait compris que l'esprit humain était une face de la nature totale, qu'il devait être étudié avec la même méthode qu'il propose pour l'histoire naturelle. S'il prend ses exemples dans la nature extérieure, sa méthode n'en est pas moins propre aux sciences ϕϕiques.

Bacon conseille à ceux qui font profession de persuader de ne pas adopter sa

méthode et de garder la Dialectique. Il ne vient non pas renverser toutes les sciences, X mais donner une méthode bonne à la place d'une mauvaise, seulement pour l'étude de la nature.

Il termine par des réflexions courtes et belles sur la grandeur et la dignité de l'objet qu'il se propose. Les anciens ont élevé au rang des dieux tous ceux qui ont fait des inventions utiles aux arts, tandis qu'ils n'ont élevé qu'au rang de héros ceux qui ont servi leur patrie. Les services des seconds sont temporaires, ceux des premiers sont utiles à toute l'humanité. Il remarque qu'il y a trois genres d'ambition : 1° le désir d'augmenter son pouvoir, désir égoïste : 2° le désir d'augmenter le pouvoir de sa patrie ; désir patriotique ; 3° le désir d'augmenter le pouvoir de l'homme sur la nature. La 1re ambition est étroite, la 2e héroïque, la 3e est humaine. Mais s'il se trouvait un homme, qui eût découvert un moyen de faire inventer une foule de choses, quel rang occuperait il ? Bacon qui ne fait pas une découverte utile à l'humanité, mais qui indique le moyen d'en faire un nombre X infini se place au dessus de ces trois catégories, et avec raison. — Il se met tellement dans tout ce qu'il écrit que le Novum organum peut passer comme l'analyse des pensées qui lui ont traversé l'esprit.

Il termine son 1er livre en disant qu'il a seulement ouvert la route qui conduit à toutes les vérités, et qu'il a foi dans les découvertes de l'avenir.

7e Leçon. Dans le second livre du Novum organum Bacon a pour but d'exposer la méthode d'induction. Le but du 1er livre avait été, comme nous l'avons vu, de préparer le lecteur à reconnaître la vérité de cette méthode et à l'accepter.

Le commencement du 2e livre est assez confus et assez difficile à comprendre ; car Bacon ne se faisait point une idée fort nette des différentes opérations qui ont lieu dans la nature vivante et dans la nature inanimée. Il cherche pourtant à distinguer ces opérations, mais les distinctions qu'il établit ne peuvent être mentionnées à cause de leur peu de vérité. Quoiqu'il en soit de cette classification qu'il fait des opérations de la nature, et à laquelle correspond une pareille classification des lois de la nature, la méthode qu'il emploie reste toujours une. Car, que l'opération dont on cherche la loi soit celle par laquelle un corps se forme, ou celle par laquelle un simple phénomène se produit, la méthode n'en reste pas moins toujours la même. On peut être assuré qu'il y a dans le monde des objets qui se forment, et puis qui périssent ; qu'il y a de plus des phénomènes qui se produisent et ensuite disparaissent ; qu'enfin il y a une ou plusieurs causes qui produisent les corps d'une manière inconnue, les forment peu à peu, et d'après lesquelles aussi les corps se décomposent et périssent ; et qu'en un mot il y a une cause qui produit tout effet, et met fin à cet effet. Ainsi, l'existence des causes, des opérations de la nature et des lois de ces opérations, tout cela est commun, soit qu'il s'agisse de la production ou de la destruction des effets. Dans les deux cas il y a toujours une opération qui dérive d'une cause et est soumise à une loi. Ce que Bacon a parfaitement vu c'est que c'était cette loi qu'il fallait déterminer, et c'est la méthode pour la déterminer qu'il a enseignée.

Bacon pose en fait que la science humaine consiste uniquement dans la connaissance des lois selon lesquelles les effets se produisent, que ces effets soient la production d'un phénomène ou qu'ils en soient la destruction. Celui, dit Bacon, qui n'a observé une cause que dans certains sujets, n'a qu'une science imparfaite. Mais celui qui sait la loi suivant laquelle une cause produit un effet, q.q. soit le sujet dans lequel agit cette loi, et q.q. soient la circonstance ou les circonstances qui accompagnent la production du phénomène : celui là possède la vraie science, il possède une connaissance parfaite. Ainsi, un homme qui n'aurait observé le Calorique que dans deux ou trois corps, où cette cause parait être, cet homme ne pourrait pas conclure du mode d'action de cette cause dans ce corps à son action dans tous les autres corps. Celui qui n'aurait observé les effets de la chaleur que sur le plomb, celui-là ne pourrait conclure à ses effets dans toutes les matières possibles. De ce qu'il sait il ne pourra conclure qu'à des cas absolument semblables; il possèdera une recette et non une connaissance.

La connaissance complète est donc dans la connaissance de la loi; c'est donc cette loi qu'il faut déterminer; elle est l'objet de la science, et la méthode cherche la manière de la trouver. Mais Bacon a senti que la cause qui produit un effet nous échappe toujours; qu'il en était de même de la manière dont cette cause opérait, et de la loi de cette opération. Comment donc faire? Bacon distingue alors parfaitement la loi réelle suivant laquelle un fait se produit de la loi apparente que nous pouvons seule connaître. La loi apparente est une circonstance ou un ensemble de circonstances telles, que, lorsqu'elles existent, l'effet s'ensuit, et que l'effet ne se produit que quand elles existent. Voilà ce que c'est que la loi d'un phénomène pour la science. La science pas plus que l'observation ne peut atteindre la vraie cause qui produit un phénomène. Mais elle peut atteindre certaines circonstances visibles, qui, inséparables du phénomène, croissent et décroissent comme lui, et sont avec lui dans une telle dépendance qu'on peut prendre les circonstances pour la condition réelle de la production du fait. Quand on a déterminé ces circonstances, alors on peut dire qu'on possède la loi. Tout cela est fort exact, et la science procède toujours de cette manière; en un mot voilà en quoi consiste pour la science actuelle la loi d'un phénomène. Bacon appelle cette loi la forme de l'effet; dans la science c'est un axiome; et la loi réelle est la loi de la cause qui produit l'effet.

Bacon montre ensuite que, lorsque par rapport à un effet quelconque on est parvenu à la découverte de la loi qu'on vient de décrire, cette loi est un précepte certain pour l'application, et qui réunit les qualités désirables pour un praticien. Ce précepte est certain, car, pourvu que l'on produise les circonstances, l'effet sera certainement produit. En outre, ce moyen nous laisse libres, car, pourvu que nous produisions les circonstances, de q.q. manière que ce soit, l'effet sera toujours produit.

de plus, ce précepte en pratique (disponens, dit Bacon). En effet, ces circonstances étant des faits matériels, on peut trouver comment les produire, tandis que l'opération cachée étant invisible, inaccessible aux sens, on ne peut l'imiter. Le but de la science est donc de découvrir les lois, et celui de la méthode d'enseigner les moyens de les découvrir. Mais ces moyens ou ces règles ne doivent pas seulement enseigner les moyens de tirer les lois des phénomènes, mais encore ceux de tirer de ces lois tout le parti possible, soit pour la pratique, soit pour l'avancement de la science, en se servant de ces premières découvertes comme d'un point de départ pour aller plus loin. Ainsi les règles peuvent se diviser en deux sortes, les unes qui montrent la manière d'obtenir des découvertes, les autres celle d'en tirer toute l'utilité possible; les unes servent pour la science, les autres pour l'art. Dans son second livre Bacon n'est point encore arrivé aux règles qui servent pour l'art; c'est que le Novum organum est un ouvrage qu'il a laissé inachevé.

Les règles pour induire sont divisées par lui en trois classes, selon qu'elles ont pour but de secourir ou de diriger soit les sens, soit la mémoire, soit la raison, dans la découverte des lois de la nature. Les sens jouent un rôle dans cette découverte, car ce sont eux qui fournissent les faits; la mémoire sert à retenir les faits et à les mettre sous les yeux de la raison, et celle-ci, au moyen de l'induction, tire les lois des phénomènes. Bacon propose des règles pour secourir ces trois facultés.

Dans toute recherche les sens recueillent les faits qui serviront à induire la loi de ces phénomènes; et Bacon appelle cette collection de faits l'histoire naturelle et expérimentale. Il faut que les faits soient exactement décrits et que leur nombre soit suffisant; la règle unique est donc que cette histoire expérimentale soit exactement faite et complète. L'observation est le moyen qu'on emploie pour découvrir ce que produit la nature. Dans la première partie du travail on doit se borner à recueillir les faits à mesure que l'observation les fournit; mais ensuite on fait plus, on force la nature de les découvrir elle-même; c'est ce dernier moyen qu'on appelle l'expérimentation.

Lorsqu'avec le double moyen de l'observation et de l'expérimentation on a recueilli des faits en nombre suffisant et avec exactitude, alors on les soumet à l'intelligence. Ici Bacon propose comme une règle utile de classer ces faits dans trois tables, qui jouent le plus grand rôle dans sa méthode d'induction. La première de ces tables doit renfermer tous les cas bien constatés où l'effet dont on cherche la loi est présent. Bacon l'appelle tabula essentiae vel praesentiae. Dans la 2e table il veut que l'on range tous les cas observés, où, malgré une grande analogie avec ceux de la première table, l'effet est absent; cette table s'appelle tabula declinationis sive absentiae in proximo. Enfin dans la 3e table on rassemblera tous les cas où l'effet est produit à des degrés différens, depuis le plus faible jusqu'au plus haut degré. Bacon remarque que l'on peut être parfaitement sûr que dans tous les cas de la première table la circonstance ou les circonstances cherchées se trouveront. En effet, le phénomène existe dans tous ces cas; donc chacun de ces cas doit offrir les circonstances visibles qui constituent la loi apparente du phénomène. De même il est évident que dans tous les cas de la 2e table ces mêmes circonstances seront absentes; car le phénomène n'est

dans aucun de ces cas. Enfin dans la 3e table on peut être certain que les circonstances devront se rencontrer croissantes ou décroissantes suivant que le phénomène lui même croîtra ou décroîtra.

Maintenant que les trois tables sont formées la raison doit intervenir pour opérer, et chercher la loi. C'est alors que se fait l'induction. Bacon veut que l'on procède par exclusion et de trois manières. Dans tous les cas de la première table le phénomène étant présent, les circonstances doivent l'être aussi; donc toute circonstance qui ne serait pas renfermée dans chacun des cas de la première table doit être considérée comme n'appartenant pas au phénomène. Passant ensuite à la 2e table, comme dans aucun des cas le phénomène n'est présent, il s'ensuit qu'aucune des circonstances présentes dans ces cas n'appartient au phénomène. Dans la 3e table toute circonstance qui ne croît pas et ne décroît pas dans la même proportion que le phénomène n'appartient pas à sa production. On parvient ainsi d'une manière commode à éliminer une foule de circonstances qui n'ont aucune connexion constante avec le phénomène. Une fois cette élimination achevée, il reste à conclure par l'affirmation, car il ne reste de toutes ces circonstances qu'un petit nombre qui n'a pas été éliminé : et, selon toutes les probabilités ce petit nombre de circonstances a une dépendance étroite avec le phénomène dont on cherche la loi; on peut croire qu'elles se produisent avec lui, et qu'en reproduisant les circonstances on aura le phénomène. En effet, ces circonstances existant partout avec le phénomène, ne se rencontrant qu'avec lui, croissant et décroissant selon qu'il croît ou décroît, il est très-probable qu'elles composent la loi du phénomène; et même si le nombre de cas constatés a été suffisant, cette conclusion est rigoureuse. Cependant Bacon ne croit pas qu'avec l'aide de ces trois tables seules on puisse parvenir à déterminer sûrement la loi d'un phénomène. Mais quand on a fait ce qu'il vient d'indiquer, on peut avec des raisons plausibles hasarder une hypothèse sur la production du phénomène. Bacon lui même applique ses règles à la découverte de la loi du phénomène de la chaleur; et il propose une loi, qui depuis a été démontrée fausse, mais de la fausseté de laquelle il ne fut pas dupe.

Pour mieux assurer les résultats de l'induction, Bacon, après avoir expliqué les règles dont nous venons de parler procède à l'indication des autres ressources que possède l'intelligence pour arriver à une détermination vraie et sûre; car toute sa méthode n'est pas contenue dans ses trois tables seulement, et il indique une foule de ressources pour assurer la conséquence des données fournies par les trois tables. Il distribue dans un certain ordre l'indication de ces ressources, et toutes les indications sont relatives à différents sujets, dont il n'a traité que le premier qui a pour titre prærogativæ instantiarum. Il annonce ensuite qu'il va examiner les autres cas, et termine ainsi son livre, ce qui prouve qu'il ne le regardait pas comme fini.

Mais que veut dire Bacon par ces mots prérogatives des expériences? Voici ce qu'il entend. Parmi les expériences les unes sont plus propres à nous faire connaître les circonstances qui ne se rattachent pas au phénomène et en précipitent la négative; les autres précipitent l'affirmative, la découverte de la circonstance qui constitue la loi; celles là sont propres à jeter un plus grand jour sur la pratique. Toutes ces différentes propriétés sont ce que Bacon appelle prærogativæ instantiarum. Il en compte 27, et la fin de son second livre est consacrée à les énumérer, et à leur donner des noms. C'est ainsi qu'il désigne des expériences par l'épithète de solitaires, instantiæ solitariæ. Elles montrent le phénomène dans des cas qui n'ont que ce phénomène de commun, ou qui ont tout commun excepté ce phénomène; la prérogative de ces expériences solitaires est de précipiter l'exclusion. Il y a aussi des instantiæ migrantes, dans lesquelles l'effet passe du non-être à l'être ou de l'être au non-être, et dont l'effet est de précipiter l'affirmation. Nous citerons encore les instantiæ crucis a crucibus in biviis erectis: si on ne sait comment décider entre deux raisons pour expliquer un phénomène, et que l'on trouve une 3e raison ce sera une instantia crucis. Bacon lui donne ce nom, parceque les poteaux ou les croix placés sur une route à l'endroit où deux chemins se partagent indiquent celui qu'il faut prendre. Voilà quelques exemples qui pourront donner une idée de ce que Bacon appelle les prærogativæ instantiarum. Ces 27 prérogatives sont certainement ce qu'il y a de plus profond et de plus instructif dans son livre ——— ——— ———

8e Leçon. Le livre de Dignitate et augmentis scientiarum est adressé au roi Jacques qui avait beaucoup de prétentions à la science et se mêlait à toutes les controverses religieuses agitées de son temps. Bacon, courtisan par métier et par habitude, ne lui épargne pas les louanges dans les premières pages de son livre. Il lui dit que l'on a coutume d'offrir aux rois des tributs: les uns donnent de l'or, d'autres leur sang etc. Il vient aussi apporter son offrande, mais ce sera un tribut scientifique comme il convient pour un roi qui se distingue parmi tous les autres rois par son rare savoir. Après cette sorte de dédicace qui occupe 5 ou 6 pages, Bacon se propose de faire l'éloge de la science, puis d'en dresser un tableau en indiquant les lacunes que des sciences nouvelles devraient remplir, et les améliorations que réclament les sciences jusqu'à présent cultivées.

Tel est l'objet et le plan de cet ouvrage beaucoup plus long que le Novum organum, et que Bacon a divisé en 9 livres. De ces 9 livres le premier est consacré à l'éloge des sciences et des lettres, les 8 autres à la classification des différentes sciences et aux indications qu'il s'est réservé de donner sur les lacunes que présentent les sciences actuelles. C'est ainsi qu'il répond au double titre de son ouvrage de dignitate et augmentis scientiarum.

Mais avant de faire l'éloge des sciences et des lettres, Bacon selon la méthode qu'il avait déjà suivie dans le novum organum veut d'abord repousser tous les reproches que l'on a adressés aux sciences afin d'ôter de l'esprit du lecteur tous les préjugés qui pourraient y avoir pris racine. Les attaques contre les sciences viennent de l'ignorance, mais ne se présentent pas toujours sous la même forme. Pour n'en omettre aucune il divise donc

toutes les objections en 3 classes ; elles viennent d'abord du zèle des Théologiens ; 2° du mépris dédaigneux des hommes d'affaires ; 3° des mauvaises mœurs de ceux qui cultivent les sciences et des égaremens où de fausses methodes ont pu conduire. Bacon s'arrête sur chacune de ces trois divisions. Mais celle qui fixe le plus son attention est la 3e ; il y montre d'une part que toutes les erreurs dans lesquelles on est tombé viennent du vice des anciennes methodes, qu'elles ne tiennent point essentiellement à la science, que par conséquent on peut les éviter en reformant la methode, et de l'autre il montre encore le peu de dépendance qui doit exister entre la vraie science et ceux qui la cultivent ou prétendent la cultiver. Cela fait, et la voie purgée, comme il le dit lui même, il procede à l'éloge de la science, éloge qu'il appuie sur des témoignages sacrés et humains, par des arguments sacrés et humains. Ses arguments sacrés sont tirés de la manière dont la création a été faite, des livres saints et des Pères de l'Eglise, enfin de tout ce qu'il pouvait trouver dans sa religion en faveur des sciences, dût il pour la démonstration de son opinion altérer le sens des Ecritures ou du moins leur donner un sens que lui seul pouvait y trouver. Nous ne parlerons point de ses argumens humains, nous en citerons seulement un pour en faire connaître la nature. Ainsi il entre dans de longs détails pour montrer que les meilleurs rois ont été les plus savants ; il se donne beaucoup de peine afin de faire voir combien César et Alexandre aimaient les lettres et rapporte à l'appui de son opinion une foule d'anecdotes mises sur leur compte par leurs crédules biographes. Après avoir ainsi fait l'éloge de la science, il passe aux moyens de l'avancer.

Dans la première moitié du 2e livre il indique un certain nombre de moyens matériels qui peuvent aider beaucoup ceux qui travaillent à la science. Ce sont des conseils qu'il donne aux rois pour reformer les établissements publics, les bibliothèques. Il voudrait voir s'établir une académie Européenne, dont les membres oubliant tout préjugé national formeraient comme le conseil de la république des lettres, dirigeraient les travaux des savants vers certains buts et leur prépareraient alors d'importantes questions à résoudre. Toutes ces choses ne servent point directement à l'avancement de la science ; cependant ce sont comme des instrumens que l'on prépare et que l'on perfectionne ; mais la manière de s'en servir, ce ne sont point les puissants ni les riches qui peuvent la donner. Il sent que lui Bacon, simple particulier, ne peut servir la science de la première manière ; mais il a à sa disposition les moyens intellectuels, ceux sans lesquels tous ces instrumens resteraient inutiles ; sa tâche, à lui, est donc de les faire connaître.

Et d'abord, il croit utile de cataloguer en quelque sorte les résultats obtenus jusqu'ici, et pour cela de donner une classification de toutes les sciences. Mais, comme celles qu'on a jusqu'à présent étudiées ne remplissent point tout le cadre de l'intelligence humaine, il parlera des sciences nouvelles à créer et donnera des conseils pour l'avancement de celles qui ne sont point encore développées.

Cette classification des sciences est fondée sur les facultés de l'intelligence. C'est de l'intelligence, en effet, que toute science peut sortir, et, en y regardant

d'un peu près on voit que toutes les sciences se rapportent à l'une ou à l'autre de nos facultés. Il distingue en nous trois facultés. la Mémoire, l'Imagination, la Raison. A la 1re se rapporte l'histoire, à la 2e la poésie, à la 3e la pphie ou la science proprement dite. Ainsi l'arbre de la science projette trois rameaux, le rameau historique, le rameau poétique, le rameau pphique, en d'autres termes 3 sciences, celle des faits, celle des images, celle des idées. Après cette division générale viennent des subdivisions nombreuses.

Il divise l'histoire en histoire naturelle et histoire civile. Dans la première il comprend la réunion de tous les faits que peuvent fournir les choses; dans la seconde il embrasse tous les faits que donne l'humanité. Il subdivise l'histoire naturelle en trois parties, division fondée sur ce que les faits que présente la nature sont ou des faits réguliers qui tombent naturellement sous les sens, ou des faits extraordinaires et monstrueux qui ne sont que des accidents de la nature, ou enfin des faits qu'on obtient de la nature en la soumettant à l'expérience, en la forçant de dévoiler ce qu'elle cache aux yeux dans son état naturel. De là trois histoires, historia generationum, historia praetergenerationum, historia artium sive experimentalis. Tout en traçant cette division il sème une foule d'observations importantes et curieuses à cause des perspectives qu'il ouvre à chaque pas. Il subdivise encore chacun de ces trois rameaux, mais nous ne pouvons le suivre dans tous les détails où il entre. Il divise l'histoire civile comme l'histoire naturelle en trois parties: l'histoire civile proprement dite, l'histoire ecclésiastique et l'histoire littéraire, qui du temps de Bacon était encore, comme il le dit, un desideratum de la science.

Passant au 2e point de vue de sa grande division, au rameau poétique, il partage la poésie en trois genres, la poésie narrative, la poésie dramatique et la poésie parabolique. Celle-ci est ce qu'on appelle aujourd'hui la Mythique, ou l'étude des mythes, des allégories sous lesquelles les hommes ont caché leurs pensées à toutes les époques. On peut dire qu'il a fait beaucoup pour cette science nouvelle; car non seulement il la définit, mais il donne des exemples très-étendus où il montre la marche à suivre dans cette étude. Son premier exemple est la fable de Pan; il la raconte d'abord comme la racontaient les Grecs, et l'explique très-ingénieusement comme une allégorie du système du monde. Son second exemple est la fable de Persée, allégorie sous laquelle l'antiquité a voulu, selon lui, peindre la guerre. Enfin il traduit la fable de Bacchus, qui ne lui paraît être qu'une grande peinture de la passion.

Le 3e point de sa 1re division est la pphie. Il la divise d'abord en deux parts, la théologie qui arrive à la connaissance par la révélation, la pphie qui y arrive par les lumières naturelles de la raison. La pphie se divise encore en trois branches; quand elle a pour objet la divinité c'est la théologie naturelle, la nature c'est la pphie naturelle, l'homme et ce qui en dépend c'est la science de l'humanité. Il ne subdivise pas la théologie naturelle, il dit seulement qu'elle peut avoir Dieu et les anges pour objet.

La pphie naturelle est spéculative ou opérative, c'est à dire pratique. La pphie spéculative est subdivisée en pphie naturelle physique et en pphie naturelle métaphysique. Ce mot de pphie métaphysique peut étonner lorsqu'il ne s'agit que d'étudier les choses, mais Bacon lui donne

un sens différent de celui que ce mot a aujourd'hui. Pour lui la Physique naturelle et la Métaphysique naturelle ont un même objet. Mais il y a cette différence que la Physique étudie la composition des choses, tandis que la Métaphysique naturelle cherche la loi des effets, et la cause des effets. — La pphie naturelle opérative est entièrement calquée sur la pphie naturelle spéculative. Elle se divise en pphie mécanique et pphie magique. Par pphie mécanique il entend l'application aux arts de tout ce que l'on sait sur la composition des corps. De là il ne résulte qu'un art grossier; mais il devient en quelque sorte magique, quand les lois des effets sont connues; car possédant alors le secret de la nature on peut faire des choses qui étonnent l'intelligence de ceux qui ne connaissent point ce secret, et leur faire accroire qu'il y a quelque chose de merveilleux et de magique dans ce qui n'est pour celui qui peut comprendre qu'un emprunt fait par l'homme à la nature de ses forces et des phénomènes que la combinaison de ces forces peut produire. — — —

9e Leçon. Bacon regarde les Mathématiques comme un appendice de la pphie naturelle, et il les divise en Mathématiques pures et mathématiques mixtes, division consacrée dans Bacon. Il ne considère les Mathématiques ni comme une branche des sciences naturelles proprement dites, ni comme un art d'application proprement dit; car les mathématiques n'ont pas pour objet des choses qui se trouvent dans la nature, mais des abstractions. Elles ont néanmoins des rapports avec la réalité; c'est la réalité qui mène à la conception des faits abstraits, tels que le nombre, les figures, le cercle etc..., dont les mathématiques cherchent les propriétés et les lois. Bacon était donc embarrassé pour trouver la vraie place des Mathématiques; elles ne pouvaient guère être qu'un appendice rattaché à quelque autre partie: voilà pourquoi il leur assigne ce rang. Les idées fondamentales des Mathématiques sont fournies par l'observation. Après avoir catalogué la pphie naturelle opérative et spéculative, il devait passer à la science du calcul et de la mesure, science qui a tant de portée dans tous les procédés de la pphie opérative.

Nous arrivons à la science de l'humanité ou pphie humaine. Cette pphie qui a pour objet l'homme est celle qui prend le plus de place dans l'ouvrage de Bacon. Il lui consacre les six derniers livres, à l'exception d'une partie du 9e, qui a pour objet la théologie. La pphie humaine est subdivisée en pphie de l'humanité et pphie civile. La pphie de l'humanité est la science de l'homme considéré comme individu; la pphie civile est la science de l'homme considéré en société. Ainsi, toutes les sciences qui ont pour objet l'homme comme individu sont comprises dans la pphie de l'humanité; toutes celles qui ont pour objet l'homme comme faisant partie de la société, telles que la Politique, le droit des gens, rentrent dans la pphie civile.

La pphie de l'humanité est divisée en deux sciences; la science du corps (doctrina circa corpus hominis), et la science de l'âme (doctrina circa animum hominis). Mais avant d'arriver à une nouvelle subdivision, Bacon désire qu'on institue une science qui ait pour objet l'homme dans son ensemble, l'homme en tant que composé d'un corps et d'une âme, science qu'il désigne sous le nom de doctrina generalis de natura sive de statu hominis. Cette science aurait surtout pour objet de considérer les liens qui unissent l'âme et le corps,

et toutes les conséquences qui résultent de cette duplicité de nature. Ces conséquences, sont d'une part fâcheuses, et de l'autre avantageuses; Bacon les range en deux classes, sous le titre de Doctrina de miseriis hominis et de prærogativis. Ces liens qui existent entre l'ame et le corps et les conséquences qui s'y rattachent, tout cela devrait devenir, selon Bacon, l'objet d'une science plus générale qui précéderait celles de l'ame et du corps; et il entre dans beaucoup de détails pour montrer l'utilité d'une pareille science.

La science du corps se subdivise en 4 grandes sciences que Bacon désigne sous les noms de Medicina, Cosmetica, Athletica, Voluptaria. Il serait trop long d'exposer ce qu'il entend par là, et le temps nous manquerait pour énumérer les subdivisions prodigieuses qu'entraînent ces sciences. Nous nous contenterons de dire que la Medecine elle même se subdivise en trois autres sciences, conservatio sanitatis, curatio morborum, prolongatio vitæ, sciences qui à leur tour donnent naissance à plusieurs divisions secondaires.

Quant à la science de l'ame, Bacon la divise d'une manière très-judicieuse en deux grandes branches, l'une qui a pour objet de connaître la substance de l'ame et ses facultés, c'est-à-dire ce que nous entendons par le mot Psychologie, l'autre qui a pour objet l'art de gouverner ces facultés de manière à les conduire au but pour lequel elles nous ont été données. Cette seconde partie toute pratique se subdivise elle même en deux rameaux qui sont la Logique et l'Ethique, dont l'une a pour objet de déterminer le but de l'intelligence et de tracer les règles qui doivent la diriger, l'autre de déterminer l'idée du bien et de conduire les facultés actives vers leur but, qui est le bien. Chercher la verité, trouver les règles qui doivent y mener l'esprit, tel est le but de la Logique, qui admet 4 subdivisions, ars inveniendi, ars judicandi, ars retinendi, ars tradendi. Ces 4 subdivisions en engendrent plusieurs autres, que nous ne reproduisons pas ici; c'est, comme on voit, un novum organum de l'induction, du jugement, de la Memoire et de l'enseignement. Quant à l'Ethique, son but est de déterminer l'idée du bien et d'en tracer les règles. Elle se divise en deux parties appelées par Bacon doctrina de exemplari et Georgica animi.

Voilà pour la philosophie de l'humanité. A côté d'elle se place la philosophie civile, qui admet 3 divisions et se partage en 3 branches, l'une qui a pour objet les rapports naturels des hommes entre eux (doctrina de conversatione), la seconde qui a pour objet de diriger l'homme dans ses rapports avec ses semblables pour ce qui peut intéresser ses affaires (doctrina de negotiis), la troisième enfin qui a pour objet la science de la chose publique (doctrina de imperio sive republica); c'est de ces trois branches la plus féconde; c'est à elle que se rattache la science du droit avec ses ramifications qui sont le droit naturel, le droit politique, le droit des gens, et tout ce qui s'y rapporte.

Telles sont les subdivisions de la philosophie humaine. Il reste maintenant une autre science qui n'a pas pour instrument les lumières de la raison, mais le secours de la révélation, c'est à dire la Théologie. Tout ce qu'on peut atteindre par les simples lumières de la raison, on peut aussi l'atteindre par la révélation, qui est la base de la Théologie, non pas de cette Théologie qui mérite plutôt le nom de

théologie naturelle, ce qui se rattache plus spécialement à la philosophie, mais de la théologie proprement dite, telle qu'elle est enseignée dans les lieux où la religion est professée. Cette Théologie que Bacon appelle Theologia inspirata, il la considère dans le moment où il écrit comme mal organisée, et il prétend qu'elle devrait être divisée en 3 parties : 1° doctrina de legitimo usu rationis humanae in divinis ; 2° doctrina de gradibus unitatis in civitate Dei ; 3° Emanationes Scripturarum. Ces trois doctrines sont pour Bacon ce qu'il appelle la préface de la Théologie inspirée. On comprend quel est le but de cette préface ; ce but est de tracer à l'esprit des règles qu'il doit suivre dans l'étude des livres qui contiennent la révélation. Car si, en abordant ces livres, l'esprit humain n'est pas éclairé et armé d'une critique sage et discrète, qui lui montre jusqu'à quel point il peut raisonner sur ces livres, les mêmes livres étudiés par des esprits différents porteront des fruits tout différents. Il y avait donc nécessité de tracer une méthode pour cette science. Les titres des subdivisions indiquées dans la préface de Bacon indiquent comment il voulait que la théologie fût faite. Le livre IX renferme de grands détails sur cette partie. Bacon ne fait du reste qu'ouvrir le chemin, il n'entre pas dans les plus petits détails ; il ne veut pas se brouiller avec la religion. C'est peut-être cette raison qui le rend si concis.

Voilà en général les divisions des sciences et leur classification, telle que Bacon l'a donnée dans le de augmentis scientiarum. Ce qui fait le prix de cet ouvrage, ce sont les observations nombreuses qu'il fait sur les différentes sciences, observations extrêmement fécondes à cause des méthodes qu'elles ont proposées et des perspectives diverses qu'elles ont ouvertes. Mais ces observations, vu les détails et les développements qu'elles entraîneraient ne sauraient être exposées ici. Nous nous contenterons de renvoyer à l'ouvrage même dont la lecture mérite la plus grande attention. ——————

Fin de la philosophie de Bacon.

Table des matières.

Prolégomènes.

238

4e Leçon. De la difficulté qui consiste dans l'ignorance de la vraie méthode philosophique. Elle n'existe plus aujour=d'hui: cette méthode à présent est connue. Description des diverses manières dont on a procédé dans l'étude des sciences, des sciences naturelles particulièrement. D'abord on s'est posé les questions, rien de plus naturel. Puis on les a résolues à l'aide de l'imagination: époque hypothétique ou poétique de la science. Ensuite on a donné des solutions fondées sur quelques faits peu nombreux & insuffisants: époque semi-poétique ou semi-scientifique. Enfin l'hypothèse est entièrement bannie & l'observation règne seule: on comprend qu'il faut avant tout constater les faits, découvrir leurs lois, & qu'alors on a tout ce qu'il faut pour résoudre les questions. — Application à la philosophie: le règne de l'hypothèse n'y a point encore cessé. Nécessité de connaître la nature de l'homme, &, par exemple, pour résoudre la question morale. p. 11 — 16.
Comparaison entre les sciences naturelles & les sciences philosophiques sous ce rapport.

5e Leçon. De la difficulté qui consiste dans notre ignorance de la vérité philosophique & des faits de la nature humaine. La psychologie n'est pas faite. On s'est préoccupé des problèmes & de leurs solutions; on n'a observé les faits qu'incidemment & pour appuyer les solutions hypothétiques. Il n'existe que des matériaux pour la psychologie; mais ils ne sont pas classés, ordonnés; ce sont des observations accidentelles & incohérentes. Nous ne sommes pas pourtant réduits à ce seul moyen d'appréciation qui consiste dans la connaissance de la méthode. La psychologie est assez avancée pour nous mettre à même de juger les travaux de nos devanciers avec une certaine profondeur. D'ailleurs, à défaut d'une psychologie systématique, nous avons une psychologie d'instinct qui peut nous servir de règle de critique. Combien la connaissance spontanée de nous-mêmes est supérieure à celle des choses extérieures, & combien les systèmes philosophiques sont par conséquent plus vrais que les systèmes physiques. Comment les systèmes des philosophes ont dû naître, prendre faveur, & être renversés par d'autres? Quand cessera cet état de lutte & d'indécision? — Conséquences pratiques par rapport à la manière de faire l'histoire de la philosophie. Pas de critique ou de condamnation absolue. Faire la part du vrai & du faux: la part du vrai, par les faits psychologiques reconnus; la part du faux, par les faits méconnus. Du reste, nous retirerons un fruit psychologique de ces études: la connaissance des phénomènes nous servira à apprécier les systèmes, & les systèmes nous révèleront de nouveaux phénomènes. p. 17 — 21.

6e Leçon. De l'objet de la philosophie. Rappel d'une 1re détermination, tirée du mode de solution & qui distingue les systèmes philosophiques des dogmes religieux. Nécessité d'en trouver une seconde qui fasse connaître toutes les questions philosophiques & leur nature. L'objet de la philosophie a été conçu diversement suivant les temps. On croyait d'abord que ce mot de philosophie couvrait quelque chose d'illimité, une très-grande variété de questions indéterminées. Il y a eu d'abord une science totale de l'objet total; ce été la philosophie, & ceux qui s'y livraient s'appelaient sages. Quand & comment ils ont été nommés philosophes? Quand & comment se sont détachées les sciences particulières? On croyait que le nom de philosophie est resté à la partie de la science totale qui n'a pas encore été éclaircie ou rendue de confus distincte, de vague déterminée. Ce serait cependant une erreur: la philosophie est une science une & non un amas de sciences possibles. Comment se découvre cette unité? En quoi elle consiste? Toutes les questions philosophiques demandent pour être résolues la connaissance des lois de l'esprit humain, comme les questions naturelles la connaissance des lois de la nature physique. Certaines questions présupposent cette double connaissance; lesquelles & pourquoi? Distinction de la psychologie & de la physique; savoir qu'elles se prêtent néanmoins & qu'elles doivent se prêter pour être complètes. Comment cette distinction s'est établie peu à peu? — La philosophie se compose donc de toutes les questions qui se résolvent par la science de la nature immatérielle. Application à la Politique, à la Logique & à l'Esthétique. Critérium à l'aide duquel l'historien de la philosophie peut reconnaître si une question est

ou n'est pas philosophique. Application à la philosophie de Thalès. Il ne faut pas être rigoureux dans l'emploi de ce critérium relativement aux premières époques de la philosophie ancienne; mais on doit l'être de plus en plus à mesure qu'on approche de notre époque. — Double résultat de l'histoire de la philosophie : connaître la marche & le développement de l'esprit humain dans les sciences philosophiques, & ensuite recueillir des faits, des observations qui doivent servir à fonder la psychologie. p. 22 — 31.

7e Leçon. Division de l'histoire de la philosophie. Véritable commencement de cette histoire, la Grèce. De la philosophie de l'Orient, & particulièrement de l'Inde. La philosophie grecque n'en dérive pas; preuves. Grande division : philosophie ancienne & philosophie moderne. Où finit la première & où commence la seconde ? Époque de coexistence & de lutte : philosophes alexandrins & pères de l'Église. — Subdivisions de la philosophie ancienne : trois périodes distinctes : 1° de Thalès à Socrate, espace de 200 ans, philosophie des colonies, 2° de Socrate jusque vers le milieu du 2e siècle de notre ère, philosophie continentale; 3° jusqu'à la fermeture des écoles d'Athènes par Justinien. Expansion & dispersion de la philosophie. Conformité de cette sub division avec les différentes phases de la civilisation grecque. p. 33 — 37.

8e Leçon. Rapide esquisse de la philosophie moderne depuis la naissance du christianisme jusqu'à nos jours. Lutte & triomphe du christianisme. Vaine résistance des Alexandrins. Cessation de toute philosophie; règne de la foi pure. Réveil de la raison philosophique. Dans quelles limites elle s'exerce d'abord ? question des réalistes & des nominaux. Disputes subtiles de la scholastique. L'Église donne Aristote pour pâture à l'esprit philosophique, qui dévore cette proie & finit par attaquer le dogme lui-même. Philosophie indépendante : époque correspondante à celle que commence Thalès; ressemblances. S'ensuit-il que les choses vont se passer chez nous comme elles se sont passées en Grèce ? La religion sera-t-elle vaincue. Aboutirons-nous au scepticisme ? verrons-nous naître une nouvelle religion ? Ne peut-il y avoir une alliance durable entre la religion & la philosophie ? p. 37 — 41.

9e Leçon. Retour à la division de la philosophie ancienne en trois périodes : nouveaux éclaircissements & justification. Description des divers mouvements de la philosophie grecque analogues à ceux & contemporains de ceux de la politique. Multiplicité, unité, dispersion &c. &c. p. 42 — 48.

Histoire de la philosophie avant Socrate.

Et d'abord, des religions de l'Orient.

Assimilation du développement des religions orientales au développement de la philosophie grecque avant Socrate. Quel était le problème à résoudre en philosophie ? Celui de l'origine & de l'explication de l'univers. D'abord on l'explique par lui-même : on recherche lequel des éléments ou lequel des états de la matière est primitif & produit tous les autres par transformation. Anaxagore fait un progrès, en distinguant de la matière la force & l'intelligence. — Même chose dans la marche des religions orientales. Les unes expliquent l'univers par la matière dont il est composé : les dieux y sont des personnifications des éléments entre lesquels on établit une hiérarchie de générations. Les religions réformées de l'Inde & de la Perse font un pas analogue à celui d'Anaxagore : à côté de chaque élément elles mettent une force, une cause, un dieu, une âme. Mais avant de subordonner l'élément à la force, le matériel au spirituel on a posé leur égalité & leur lutte, celle du mal & du bien, pour finir par soumettre le principe du mal ou la matière au principe du bien ou la force. Le 3e pas a été fait par Zoroastre.

Nouveaux développements psychologiques, hypothétiques & historiques sur le même sujet. Deux systèmes principaux, l'un qui confond, l'autre qui distingue les deux principes, composant & formateur, matérialisme & spiritualisme. Systèmes associés : 1° Lutte des deux principes ou subordination du matériel au spirituel; 2° Le principe matériel émané du spirituel & purement phénoménal. p. 57 — 61.

300

<u>École d'Ionie</u>. Thalès. Anaximandre. Anaximènes. p. 61 — 68.

Le sommaire est en marge.

<u>École italique</u>. Pythagore & les Pythagoriciens.

1re Leçon. Qu'il est difficile d'entendre le véritable sens de la doctrine pythagoricienne. Pourquoi? Se borner à
en saisir l'esprit & la tendance générale, puis sur les dogmes particuliers exposer des questions autour desquelles
on réunit le plus de renseignements possible. Pythagore s'en est-il servi de l'avoir de l'observation pour
arriver à cette conclusion que les lois des nombres sont aussi les lois de la réalité? Peut-être. Néanmoins
sa doctrine est abstraite, il a habitué les esprits à partir d'un principe à priori, puis dans
l'intelligence elle-même, pour expliquer le monde, il a produit un autre effet & donné une autre
impulsion à la philosophie que l'école ionienne. Conjecture sur la manière dont il peut avoir été amené
à vouloir imposer aux choses la législation des nombres. Trois interprétations possibles de sa doctrine:
1° les nombres sont les images des choses, dans la loi de formation des nombres se trouve la loi de formation
& de génération des corps; 2° l'univers n'est qu'une réunion de nombres émanés de l'unité, l'abstrait
se confond avec le concret, l'unité avec la molécule; 3° le pythagorisme est un symbole, dont
le sens n'est pas facile à entrevoir. Éclaircissements sur la manière de concevoir les deux 1res
interprétations surtout. — ———— 68. — 72.

2e Leçon. Doctrines pythagoriciennes, autres que celle des nombres, exposées indépendamment de celle des nombres
& paraissant avoir un caractère ionien ou oriental. Physique & cosmogonie. Psychologie. Théorie du
langage. Logique. Morale, esthétique, politique. Ces mêmes doctrines mises en rapport avec la doctrine
des nombres. Monade, dyade, tryade. Nombres pairs, nombres impairs. ——— 72 — 76.

3e Leçon. Explication du pythagorisme par certaines analogies ou similitudes entre les choses & les nombres & les objets de
la géométrie. Comment on conçoit que la théorie des nombres & la théorie géométrique fournissent une double
image, une double expression pour la représentation des choses. Partie arbitraire: signification imposée aux
nombres. Un, l'unité ou la monade = le principe actif; le nombre 2 ou la dyade = la matière passive.
Le nombre 3 ou la tryade = le résultat de l'action de la monade sur la dyade; & de là les nombres impairs
sont les types des choses déterminées, & les pairs des choses indéterminées, à l'état de simple matière.
En général l'impair, type de détermination, de formation, de perfection. Morale, esthétique. — Discussion
sur le véritable sens des nombres pairs & des nombres impairs, sur le véritable rôle de la dyade & de
la monade. — Aux types arithmétiques correspondaient des types géométriques: Ex. le nombre 10 =
la sphère. ——— Nouvel aperçu général du pythagorisme. Y distinguer plusieurs parties. 1° Ce qui
n'appartient pas à Pythagore, sa physique, qui est orientale ou puisée dans les leçons de Phérécyde.
2° Organisation du pythagorisme en castes, usage d'un enseignement ésotérique, les fruits de ses voyages
& de ses observations en Egypte. 3° Philosophie originale de Pythagore, doctrine des nombres & idées
psychologiques, logiques, morales, &c. conséquentes avec cette doctrine. Trois interprétations de la théorie des
nombres. 1° Les nombres sont des symboles, des voiles, des formules énigmatiques; 2° la théorie des nombres est
l'image du monde entier, la science des nombres est identique à celle des choses; 3° identification des choses
avec les nombres. Comment s'expliquerait cette 3e hypothèse. — La véritable interprétation est la
seconde. Explication & justification. ———————— 76 — 81.

4e Leçon. Retour aux trois interprétations du pythagorisme. Trois manières d'expliquer la dernière (que les
nombres sont les choses elles-mêmes). La 2e interprétation paraît la plus simple, la seule primitive,
la plus vraisemblable, savoir que les lois & les propriétés des nombres sont l'image des lois & des
propriétés des choses. Raisons à l'appui. Raisons en faveur des deux autres interprétations. Peut-être

sont-ils vrais toutes trois, mais appliqués à différentes sortes de pythagoriciens. — Qu'y a-t-il de véritablement neuf & de véritablement grec dans le Pythagorisme indépendamment de toute interprétation? Premier exemple de système à priori devant produire l'idéalisme. Mérites & services de cette Ecole. Ce qu'elle a de faible. ——————————— p. 81 — 83.

Ecole atomistique. Leucippe & Démocrite ——————— p. 83 — 105

Voy. ma Thèse où se trouve le sommaire.

ECOLE NORMALE SUPÉRIEURE
45, Rue d'Ulm

UNIVERSITE DE PARIS

Paris, le 192

Texte rédigé après 1895, date où C. B. a fait paraître sa thèse :

De la philosophie atomistique,

à laquelle il renvoie ici.



[illegible]

306

310

